ديل إيكلمان

الإسلام في المغرب

1

ترجمة محمد أعفيف



دار توبقال للنشر

العنوان الأصلي للكتاب

MOROCCAN ISLAM
Tradition and society in a Pilgrimage Center
University of Texas Press Austin and London

يصدر هذا الكتاب في جزأين، هذا هو الجزء الأول ويضم أربعة فصول إضافة إلى المقدمات الخاصة بالكتاب، ويضم الجزء الثاني الفصول الأربعة الباقية مع الملحق والفهرس العام.

ديل إيكلمان

الإسلام في المغرب

ترجمة محمد أعفيف

1

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار
بلفدير. الدار البيضاء 05 ـ المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

تمّ نَشرُ هَذا الكِتَاب ضِمْن سِلْسِلة
تاريخ ومجتمعات
يديرها عبد الأحد السّبتي وعبد الرحمن المودن

الطبعة الأولى 1989

رقم الايداع القانوني : 599 /1989

كلمة المترجم

أنجزتْ كثيرٌ من الدراسات عن الزّوَايَا والصلَحَاء في المغرب وباقي العالم العربي والإسلامي. فالكتابات التقليدية بمختلف فروعها اهتمت بمناقب الصلحاء وكراماتهم، والكتابات الكولونيالية استغلت دراسة الزوايا في إطار المشروع السياسي الاستعماري، والخطاب السلفي هاجم ظاهرة الصلحاء والزوايا كبدعة تمس جوهر العقيدة وتجانب الإسلام الصحيح، كما احتلت الكتابة عن الزوايا مكانة متميزة عند المؤرخين المغاربة المعاصرين الذين ركزوا على الدور السياسي لهذه الزوايا في تاريخ المغرب. ومن هُنَا فإن أهمية هذا الكتاب تكمن في جانبين أساسين : أولاً في موضوعه الذي يمس قضايا حيوية في معرفة مجتمعنا العربي والإسلامي، ثانيا في طبيعة المنظور المعرفي الذي عالج به المؤلفُ الموضوعَ وزَاوَجَ فيه بين أدوات الأنثربولوجي والمؤرخ. ربط إيكلمان في دراسته هاته بين معتقدات الصلحاء والزوايا والبنية الاجتماعية في المغرب، وهو بطرحه هذا يفتح جبهات متعددة للجدل والنقاش.

يبدو هذا النقاش في قضايا ثلاث : التاريخ، البنية الاجتماعية، المعتقدات. فالمنظور التاريخي منظور مهيمن عند إيكلمان في رؤيته للواقع الاجتماعي وكل المنظومات الثقافية الرمزية بما فيها المعتقدات التي هي محور الدراسة. ومن هذا المنطلق ينتقد إيكلمان، كغيره من المنتمين للأنثربولوجية التأويلية، كثيراً من الاتجاهات في علم الاجتماع التي لاترى دراسة الواقع الاجتماعي واستنتاج نماذجه التحليلية إلا في إطار دراسة ذلك الواقع في بعده السانكروني. كما ينتقد أيضاً من يدرسون التغير الاجتماعي بمقارنة وضع سانكْرُوني سابق بآخر لاحق عليه في الزمن. وفي المقابل يرى أن المنظومات الثقافية في تغير مستمر ولا يمكن دراستها وإدراكها إلا في بعديها السانكروني والدياكروني. وإذا كان منظُرو

الوظيفية البنيوية ـ التي انتقدها إيكلمان في شخص تالكوت بارسنز ـ مثلا يرون تطابقاً تاماً بين المنظومات الثقافية والبنية الاجتماعية وأن احداهما انعكاس للأُخرى، فإن الاتجاه الذي ينتمي إليه إيكلمان يرى أن هذا التطابق قد يحصل في زمن معين ولكنه ليس بقار ولا دائم، فعندما يحصل تعارض أو اختلاف بين البنية وبين المنظومات الثقافية والسلوك الاجتماعي فإن تلك المنظومات تتكيف لتساير الواقع المستجد. وهنا يكمن التغير الاجتماعي في رأي هذا الاتجاه، ومنه يدعو المؤلف إلى ضرورة مقاربة الواقع الاجتماعي من منظور يؤلف بين التاريخ وعلم الاجتماع.

وقد اتخذ المنظور التاريخي عند إيكلمان بعداً إجرائياً في دراسة الواقع الاجتماعي. فهو يرى أن الباحث في الواقع الراهن يتكون لديه من خلال معايشته لذلك الواقع إحساسٌ وحدسٌ بما كان عليه الوضع في الماضي. وبالتالي فإن فهم الحاضر مرتبط بمعرفة الماضي والعكس صحيح أيضاً حيث يمكن التوصل إلى معرفة الماضي من خلال معاينة الحاضر.

أما بالنسبة للبنية الاجتماعية، فإن إيكلمان يعتبر ضمنيا الدراسات الكولونيالية مهمة من حيث الكم وما تمثله من مصدر لا غنى عنه للباحث في المجتمع المغربي، إلا أنها ـ ما عدا استثناءات معدودة ـ متجاوزة معرفيا، إما لكونها ناقصة في أدوات التحليل الملائمة وإما لكونها عملت في إطار المشروع الاستعماري وكيّفت معطياتها لخدمته، مما أدى بالتالي لفرض التصور الفرنسي على الواقع المغربي وإلى الأخطاء المشهورة في تاريخ الحماية كالظهير البربري. ولهذا فإن من يحاورهم إيكلمان بصورة جدية، حتى وإن لم يذكرهُمْ بالاسم، هم أنصار النظرية الانقسامية بريادة جِيلْنِر وهَارْتْ. لقد أصبحت النظريةُ الانقساميةُ اليومَ معروفةً نسبياً بما كُتب عنها لها وعليها،[1] وما يهمنا هو نقد الأنثربولوجية التأويلية لها والبديل الذي تقدمه عنها في دراسة البنية الاجتماعية في المغرب العربي. لعل أول انتقاد ضمني للانقسامية هو اختيار مكان البحث، فإذا كان جيلنر وهارت وغيرهم ممن ساروا على نهجهما عمدوا إلى اختيار مناطق قبلية بعيدة عن كل تأثير خارجي، بما فيه تأثير المخْزَن، لتحقيق الشروط المثالية لتطبيق النظرية الانقسامية، فإن جِيرْتز ـ رائدَ الأنثربولوجية التأويلية في الولايات

(1) راجع الكتاب الصادر سنة 1988 عن دار توبقال بعنوان الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي.

المتحدة ـ وأتباعه من أمثال إيكْلمان ولاري رُوزْن وبُول رَابِينُو اختاروا مناطق حضرية وأُخرى قَبلِيَّة كانت تقع تحت النفوذ المباشر للمخزَن. ومن هنا ينتقد إيكلمان فرضية جيلنر في كون البنية الاجتماعية في المغرب ـ أو على الأقل في المنطقة التي درسها ـ بقيت، ولعدة قرون، محافظة على خصائص معينة كما لو كانت موضوعة في «صندوق من الثلج». وهذا الانتقاد هو انتقاد عام لدراسة الواقع في بعده السانكروني وإهمال التَّاريخ والتغيُّر الاجتماعي.

الانتقاد الثاني هو انتقاد إيديولوجية العَصَب (أو إيديولوجية النَّسَب الأبوي) التي تعتمدها النظرية الانقسامية في تحليل التعارض والتضامن في مستويات النموذج الانقسامي. يرى إيكلمان أن إيديولوجية العصب واردةٌ في تحليل البنية الاجتماعية القبَلية، إلا أنها إيديولوجية تستعملها النخبة القبَلية لتحقيق أغراضها الخاصة، وانها ليست الإيديولوجية الوحيدة الفاعلة. فهناك إيديولوجية أُخرى ضمنية يتبناها عامة رجال القبلية ويجب الكشف عنها بمراقبة العمل الجماعي والطقوس. ومن هنا يعطي إيكَلمان البديلَ الذي يستخلصه من دراسة هذه الإيديولوجية الضمنية في القبائل المغربية القريبة من أبي الجَعْد ذاتها. فالبنية الاجتماعية من منظوره بنيةٌ متعددةُ الأَوْجُه ولا يمكن حصرها في قاعدة النسب الأبوي التي لا يُنكر إيكلمان أهميتَها. ذلك أن العلاقات الاجتماعية في المغرب هي بالدرجة الأُولى علاقات ثنائية بين الأفراد أو بين مجموعات من الأفراد وأنها تُبْنَى على قواعد متعددة منها رابطةُ القرابة الدموية ورابطةُ الجِوار ورابطةُ العلاقة الزبونية والعلاقاتُ الناتجة عن المصالح المشتركة. وقد اصطلح على مجموع هذه الروابط بمصطلح القَرَابَة التي أعطاها مضمونا فضفاضاً في البنية الاجتماعية في المغرب وحاول استعمالَها في تحليل نموذجي المدينة والقبيلة.

اتبع إيكلمان في دراسة معتقدات الزوايا والصلحاء منهج فِيبر في إبراز التفاعل القائم بين المنظومات الثقافية والمعتقدات الدينية الذي أوضحه في مؤلفه الشهير الأخلاق البرْوتستانيَّة وروحُ الرأسمالية. وقد سبق لجيرتز أن قام بدراسة مقارنة للإسلام في أَنْدُونِسْيَا والمغْرِب أوضح فيها هذا التفاعل، حيث استنتج من مقارنته تلك أن اختلافَ الصيغتيْن اللتين اتخذتهما المعتقدات الإسلامية في البلدين المذكورين ناتجٌ عن تفاعل المعتقدات مع المنظومات الثقافية لكل منهما. ومن هنا يدعو أنصار الأنثروبولوجية التأويلية إلى أنه لا يمكن دراسة المعتقدات الدينية

بكيفية منفصلة عن الواقع الاجتماعي. وهذا ما حاول إيكلمان القيام به حيث درس في البداية البنية الاجتماعية قبل أن ينتقل إلى تحليل معتقدات الصلحاء والزوايا والمنظور الشعبي لعلاقات الإنْسَانِ بالغيْب.

وقد اعترضتنا أثناء ترجمة هذا الكتاب جملة من المصاعب من بينها البحث عن المصطلح الملائم. لقد حاولنا في هذه الترجمة استعمالَ أكثر المصطلحات تداولا في العالم العربي وإيراد بعض المرادفات وأيضا إضافة هوامش عندما تدعو الحاجة لذلك. ونكتفي هنا بمَثَل «مِيدِلْ تَاوْن»، فمن السهل إيجاد مقابل لهذا المصطلح بالعربية، إلاّ أنه لا يمكن للمفردة العربية أن تُعطِيَ للقارئ كلَّ الإيحاءات التي للمصطلح في لغته الأصلية حيث كان البحثُ عن نموذج الـ«الميدل تاون» مِحْوَراً لعدد من الدراسات الاجتماعية في الولايات المتحدة في الثلاثينيات والأربعينيات. وفي هذا الباب يمكن إضافة مصطلح «مَرَابُوتِزْم» الذي اشتق في الأصل من اللغة العربية ووضع لوصف ظاهرة اجتماعية ودينية في المغرب العربي. لقد اتخذ هذا المصطلحُ في الفرنسية أوّلاً وفي اللغات الأُوربية الأُخرى ثانياً حقلاً دلالياً واسعاً يسير من وصف ظاهرة الأولياء والزوايا إلى الطقوس المرتبطة بها، وقد صعب علينا أن نجد مصطلحا في العربية يغطي كل الحقل الدلالي للمصطلح كما هو في الفرنسية أو الإنجليزية، لهذا اضطررنا إلى بعض الإضافات لمسايرة المعنى الذي يرد فيه مصطلح مرابوتزم.

لقد أوردنا في هذه الترجمة بعض النصوص كما هي بنصها في اللغة العربية الدارجة في المغرب. وهي نصوص سجلها المؤلف أثناء بحثه الميداني ومكّنَنَا منها .

وفي الأخير نتقدم بخالص تشكراتنا للأُستاذ ديل إيكلمان الذي تابع كل مراحل هذه الترجمة وقدم لنا كل المساعدات لإنجازها. كما نتقدم بالشكر إلى الأساتذة سعيد بنسعيد وعبد الرحمان المودن وعبد الأحد السبتي وادريس بنسعيد الذين تفضلوا بقراءة هذا العمل في صيغته الأُولى وأبدوا ملاحظات قيمة كان لها دور كبير في إعادة صياغته وتلافي كثير من الأخطاء والهفوات.

محمد أعفيف

الرباط في مارس 1989

مقدمة الترجمة العربية

يؤكد صدور هذا الكتاب في ترجمة عربية واقع تطور البحث العلمي بالمغرب وبلوغه مرحلة أصبح فيها عدد كبير من المغاربة يهتمون بالبحث أكثر مما كانوا عليه في السابق. فمنذ خمس عشرة سنة تقريبا، لم يكن هذا الاهتمام القوي موجودا، في وقت كانت فيه اللغة الفرنسية أداة التواصل الرئيسية بين الباحثين ولغة الكتابة في كثير من ميادين المعرفة. ففي الظرف الذي قمنا فيه بأول بحث ميداني (1968 — 1970 و الذي انبنت على نتائجه هذه الدراسة) كانت جامعة محمد الخامس بالرباط، هي الجامعة الوحيدة بالمغرب، وكانت اللغة الفرنسية هي لغة التدريس بمختلف فروعها وتخصصاتها تقريبا. أما هذا الانتشار الواسع والسريع للمعاهد والجامعات، فلم يأت الا في مرحلة متأخرة وبعد مرور فترة زمنية على ذلك التاريخ. وعلى الرغم من أن عددا من الجغرافيين كانوا في ذلك الظرف، الذي تعرفنا فيه على المغرب، قد أنجزوا بالفعل أبحاثا ميدانية مكثفة عن مناطق مختلفة من المغرب، الا أن اهتمام الباحثين المغاربة بمواضيع تخص التاريخ الاجتماعي وعلم الاجتماع وقيامهم بأبحاث ميدانية مرتبطة بها، كان ضئيلا، وما تم نشره منها كان نزرا يسيرا ومكتوبا باللغة الفرنسية.

لقد أسعفني الحظ في يوليوز من سنة 1976 بحضور مرافعة الاستاذ أحمد التوفيق، التي دافع فيها عن رسالته التي أنجزها عن بعض من جوانب التاريخ الاجتماعي لمغرب القرن التاسع عشر[1]. لقد تتبعت أطوار المرافعة يخالجني نوع من الحبور والاثارة الفكرية، والغبطة ذلك أن رسالة أحمد التوفيق كانت من بين الرسائل الأولى التي تناقش باللغة العربية في اطار شعبة التاريخ، كما كان محتواها العلمي مثيرا بالنسبة لي على الخصوص كباحث انثربولوجي، وذلك لثراء المادة من جهة وصياغتها في قالب التاريخ الاجتماعي من جهة أخرى. وبالفعل أثبتت دراسته، فيما بعد، مكانتها وجدارتها كنقطة انطلاق لا غنى عنها لكل باحث

1) أحمد التوفيق : ''المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر : اينولتان (1850 — 1912)''، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية، الرباط، 1983.

يرغب في دراسة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لجبال الأطلس الكبير. فلم يعد بامكان أي دارس، بعد صدور تلك الدراسة، أن يدعي أن باستطاعته اقامة فرضيات حول التاريخ الاجتماعي لتلك المنطقة بالاعتماد فقط على النظريات التجريدية، التي تظل مرتبطة بالتفكير الغربي الاجتماعي و السياسي، مهما يكن من جاذبيتها وسحرها. لقد برهنت الدراسة عن مدى تمكن الاستاذ أحمد التوفيق من النظريات الغربية المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي وعلم الاجتماع، الا أنه مع تمكنه ذاك، لم يجعل نفسه رهينا بها، بل بقيت بالنسبة اليه مجرد نموذج يحتذى في البحث في التاريخ الاجتماعي.

أما اليوم، فقد تغيرت الأوضاع الثقافية في المغرب، اذ تزايدت منذ السبعينات، معرفة المغاربة بتاريخهم الاجتماعي المحلي والاقليمي وبما كتب عنه من مونوغرافيات. كما يدل صدور عدد من المجلات البيبليوغرافية وازدهارها، كمجلتي ''الكتاب المغربي'' و ''أبحاث''، على وجود جمهور من القراء لا يستهان به، يقبل على قراءة الأبحاث والدراسات المكتوبة باللغة العربية، أكثر مما كان عليه منذ خمس عشرة سنة. فمازلت أذكر اليوم كيف كان بعض المغاربة يسألونني آنذاك عن سر اهتمامي بمدينة ''منسية'' في وسط المغرب واضاعة جهدي في دراستها و البحث في تاريخها الاجتماعي. أما اليوم، فقد تبدلت الأوضاع وأصبح المغاربة الشباب يتعاطون بأنفسهم مهمة القيام بأبحاث من هذا القبيل(2)، يحذوهم الوعي التام بأن الباحث في العلوم الاجتماعية لابد وأن يجد نفسه يوما ما مضطرا للقيام بدراسات مكثفة في مناطق جغرافية ضيقة، لكن مع رغبة أكيدة في استخلاص فرضيات يمكن تعميمها على وحدات أكبر. فالمشكل ليس هو أن نعمم أو لا نعمم، ولكن المشكل الحقيقي هو أن نعرف كيف نعمم.

لقد وصف النشاط الرئيسي الذي تقوم به الدراسات الانثربولوجية، أحيانا عديدة، بأنه عملية ''ترجمة للثقافات''. وفي هذه الحالة سيجد جمهور القراء المغاربة في الكتابات الانثربولوجية الموضوعة عنهم، جوانب من مجتمعهم كما يراها الآخرون. فهذه الدراسة، رغم خصوصية المنظور الذي تنطلق منه، لابد وأن توحي للقراء المغاربة بطرح أسئلة بأنفسهم حول أنفسهم، وحول مجتمعهم وحول المسلمين الذين يشكلون سوادهم الأعظم، وبالتالي تخلق عندهم نوعا من الوعي بالذات.

2) هناك أبحاث كثيرة قام بها باحثون مغاربة تسير في هذا الاتجاه ويصعب ذكرها كاملة.

يفترض صدور كتاب حول الاسلام باللغة العربية، يؤلفه كاتب غير مسلم، أن جمهور القراء الموجه اليهم مهتمين بتطوير وعي بذاتهم.إن بعض القضايا مثل ''الايمان'' وما ارتبط به من ''تفسير''، كانت ومازالت موضع جدال في الامة الاسلامية. الا أن دراسة يقوم بها باحث متخصص في الانثربولوجية الاجتماعية ــ سواء كان أجنبيا أو باحثا من داخل المجتمع ممن تمكنوا من تقنيات المادة ــ لابد وأن تطرح أسئلة من منظورات خاصة، سيرتبط بها، ولاشك، خلق وعي بالذات عند أفراد المجتمع الذين اهتمت بهم الدراسة، بل ولربما بلغ ذلك الوعي درجة كبيرة.

يعد الكتابان اللذان ألفهما باحثان أجنبيان عن المجتمع الأمريكي، في كثير من الجوانب، من أهم وأجود ما كتب في دراسة المجتمع الامريكي و تأويل قيمه الأساسية. ونعني بهما كتاب الارستقراطي الفرنسي الكسيس دو طوكفيل ''الديموقراطية في أمريكا'' الذي صدر سنة 1835، وكتاب السويدي المعاصر كونار ميردال ''مأزق امريكا'' الذي صدر سنة 1944. ويمكن للمرء أن يحاج في هذا الباب ويقول بما أن هذين الملاحظين، وان كانا أجنبيين عن المجتمع الامريكي، فانهما كانا أكثر وعيا بالجوانب الاساسية والثابتة فيه من الامريكيين أنفسهم اللذين يأخذون تلك الجوانب على أساس أنها بديهيات أو يكونون على وعي ضعيف بها. ومن الملاحظ اليوم في مجال العلوم الانسانية في الجامعات المغربية، أنها تركز بصورة كبيرة على دراسة المجتمع المغربي وتحليله. وهذا أمر ملحوظ أيضا في عدد من الدول، التي لم تظهر بها جامعات وطنية الا في أواسط هذا القرن(3) وليس بالتالي خاصا بالمغرب وحده. وان المرء ليتطلع بشوق الى يوم يرى فيه باحثا مغربيا يدرس موضوعا مثل ''الدين في الولايات المتحدة المعاصرة'' أو يعيد كتابة موضوع طوكفيل '' الديموقراطية في أمريكا''. وهذا الأمر ليس بمستبعد أو من قبيل التمني، فمثلا يعد محمد الشرقاوي، عالم الاجتماع المغربي، واحدا من أبرز المختصين في دراسة التعليم والثقافة في أوربا(4)، حيث انه اهتم في بداية حياته العلمية بدراسة المجتمع الاوربي، وقد شرع اليوم في دراسات مماثلة عن المجتمع المغربي. كما أبان كتاب مغاربة آخرون، ممن اهتموا على الخصوص بالموضوعات

3) انظر على سبيل المثال المقال الجيد ل ''ر . روف'' حول تطور الكتابة التاريخية في ماليزيا.
R. Roff : "Malaysia, Sdn. Bhd. [Malaysia, Incorparated]" in Historia : Essays in Commemoration of the 25 th Anniversary of The Department of History, University of Malaya, ed. M. Abu Bakr, pp. 236-40, Kuala Iumpur, Malaysia Historical Society, 1984.

4) انظر من بين أبحاث محمد الشرقاوي :
Mohamed Cherkaoui : "Les Paradoxes de la Réussite scolaire," P.U.F. Paris, 1979.

العربية، عن ادراكهم التام للمفاهيم النقدية وما تتضمنه من فرضيات، الشيء الذي رفع من مستوى نقاشاتهم النقدية وأوصلها الى المستوى العالمي(5).

ستصل، ولاشك، هذه الترجمة العربية لكتاب ''الاسلام في المغرب'' (Maroccan Islam) الى جمهور من القراء يختلف في تكوينه ومتطلباته عن الجمهور الذي وضع له الكتاب في الأصل بالانجليزية. ولهذا تعد المقدمة التي وضعها المترجم قراءة أولية أساسية. فكما اقترح أحد الزملاء الامريكيين، فان هذه المقدمة تستحق أن تترجم بدورها الى الانجليزية، خاصة الى اولئك الباحثين الذين يعتقدون، عن حسن نية، أن اللغة المستعملة في العلوم الانسانية، بما أنها لغة تجريدية، فلابد وأن تكون عالمية. فمثلا عندما أقرأ شخصيا نصا بالعربية، أكون باستمرار في حاجة الى الرجوع الى مصادر مختلفة لا لتوضيح كلمة بعينها أو جملة غامضة فقط، ولكن لتدلني أيضا على المراجع الادبية، والأحداث التاريخية، وطرق رؤية الكون التي يتضمنها النص، والتي لا أكون، بطبيعة الحال، على دراية أو الفة بها كما هو الشأن بالنسبة لمن نشأ وتثقف في وسط اجتماعي وثقافي مختلف. وهذا ينطبق، في نظري، على قارىء النص العربي لـ ''الاسلام في المغرب''. فالنص الأصلي ينطلق من مسلمة يفترض فيها أن المصطلحات والمراجع الأساسية المتداولة في علم الاجتماع والانثربولوجيا (مثل كتابات دوكهايم ومارك بلوك وماكس فيبر ومصطلحات مثل ميدل تاون) معروفة عند القارىء ولا داعي لتوضيحها. وعلى الرغم من وجود تطابق في بعض الأفكار والمصطلحات المعروفة عند القارىء العربي المختص أو المداوم على قراءة بعض المجلات المتخصصة أو المهتمة بمواضيع اجتماعية كمجلة ''المستقبل العربي''، الا أنه مع ذلك تظل هناك اختلافات كثيرة. وهذا ينطبق أيضا على جمهور القراء الامريكيين، الذين ليس من المفروض فيهم أن يكونوا على اطلاع أو دراية بمواضيع كالاسلام أو على معرفة بالمغرب. ذلك أن هذا الكتاب وضع في الأصل لجمهور مختص من القراء يهتم بالنظريات الانثربولوجية الاجتماعية، وطرق التفكير الحديثة في فهم التقاليد الدينية. لذا كان من الضروري القيام بشروح اضافية لبعض القضايا والموضوعات التي لابد وان يجدها القارىء المغربي أو العربي بديهيات ولا حاجة لشرحها.

أود في الأخير أن أشير الى موضوعين أثارتهما الترجمة العربية، ويستحقان الوقوف عندهما. أولا : لم يكن قصدي في هذا الكتاب القيام بدراسة عامة وشاملة عن الاسلام

5) ارجع على سبيل المثال الى مقالة سعيد بنسعيد : ''النقد الايديولوجي وتحديث العقل العربي قراءة في كتابة عبد الله العروي، مجلة المستقبل العربي، عدد 73، 1985 : ص 56 ــ 72.

في المغرب، بل كان أساسا دراسة المعتقدات والطقوس المرتبطة بالزوايا والصلحاء. لقد أشرت في المقدمة الأصلية لهذا الكتاب، أنني أنوي اتباعه بدراسة تكميلية أخصصها للتيارات الدينية الأخرى، خاصة بدراسة أشمل للتيارات السائدة عند الفئات المثقفة. وبالفعل صدرت هذه الدراسة التكميلية، والتي تحوي من بين مواضيعها عرضا مطولا عن الظروف التي مربها البحث الميداني أثناء اعداد معطيات هذه الدراسة(6).

ثانيا : أرى من المفيد تنبيه القارىء الى اختلاف المنظورات المستعملة في هذه الدراسة، سواء المتعلقة منها بالملاحظة أو نقل الاحداث والوقائع أو التأويل والتحليل. ولم يقتصر هذا الاختلاف على الموضوعات المرتبطة بالطرق التي يعبر بها الأشخاص ــ في مختلف مراحل عمرهم ومن مختلف الفئات الاجتماعية ــ عن الايديولوجيات، ولكن يشمل أيضا تعاملي مع الكتاب والباحثين ومصادرهم. ولهذا سيلحظ القارىء، أن الفصلين الأولين، مثلا، مخصصان لدراسة الاسطوغرافيا أكثر مما هما مخصصان للجانب التاريخي. فقد ناقشت في الفصل الأول، وبتطويل، كتاب الفريد بيل ''الاسلام في بلاد البربر'' (وذلك حتى استعمل عبارته الاصلية). واهتمامي ببيل ليس نابعا من كوني أوافقه على كل ما جاء به أو أؤيده فيه، ولكن لأن تأويل بيل التاريخي كان مرجعا ايديولوجيا وسلطة علمية في زمانه. وقد خصصت الفصل الثاني لدراسة التاريخ المحلي لأبي الجعد والزاوية الشرقاوية، وكذلك الشأن في ملحق الدراسة، الذي ادخلت فيه منظورات متعددة. وقد كانت الغاية الأولى من وضع هذا الكتاب، اثارة بعض القضايا في مجال التنظير الاجتماعي وربطها على الخصوص بالنظريات المستعملة في تحليل المجتمع المغربي وتاريخه، ولم يكن القصد أبدا ايراد القول الفصل فيها أو الحسم في كل القضايا التي يثيرها النقاش التاريخي. فهذا، بالطبع، أمر مستحيل. ان ما لا يقال عادة بصورة صريحة، سواء عندما يلتقي شخصان وجها لوجه أو عندما يوجه الكاتب الخطاب لقرائه، يحمل في طيه معان تكون أكثر أهمية مما يعبر عنه صراحة. ولهذا سيكون ما لم أقله بكيفية صريحة، موضوعا للنقاش والجدل في المستقبل. وفي اعتقادي، ان جمهورا جديدا من القراء سيضيف معنى آخر لموضوع البحث، معنى مجددا وقويا وبناء يغني الموضوعات المثارة في هذه الدراسة.

لقد اغتنمت فرصة صدور الترجمة العربية لهذا الكتاب لادخال بعض التعديلات الطفيفة، اما عدا ذلك، فقد فضلت الحفاظ على المحتوى الأصلي كما هو.

ديل ف. ايكلمان
نيويورك أبريل 1986

6) Dale F. Eickelman :"Knowledge and Power in Morocco : the Education of a Twentieth Century Notable" Princeton : Princeton University Press, 1985

مدخل

هذا الكتاب دراسة حول الاسلام كما يتمثله الناس ويحيونه على المستوى المحلي في إحدى المدن التي يشكل الضريح الموجود بها قبلة للزيارة في غرب المغرب. وقد انصب اهتمامنا، بكيفية خاصة، على وصف وتحليل العملية التي تتم بها اعادة تأويل الرموز والمؤسسات الدينية وتعديلها لتصبح قادرة على التكيف مع وقائع تاريخية واجتماعية حديثة ومتطورة. كما انصب اهتمامنا أيضا على رصد الكيفية التي تعمل بها الايديولوجيات الدينية على صياغة التنظيم الاجتماعي، سواء منها الايديولوجيات الصريحة أو الضمنية.

ولقد حاولنا أن نصف بعضا من مظاهر ثقافة مجتمع خاص عبر الزمن. وكما هو الشأن في كل أنساق الدلالة، فإن الناس يحافظون من خلال نشاطهم الاجتماعي على أنماط المعتقدات والطقوس. وكما سبق لماكس فيبر أن قدم الدليل على ذلك، عند دراسته التجريبية لتقاليد الديانات العالمية الكبرى، فإن المعتقدات والممارسات الطقوسية غالبا ماتحمل بدلالات جديدة أو يتغير هدفها عندما تنقل إلى وضعيات وبنيات اجتماعية تختلف عن تلك التي نشأت وتطورت فيها في الاصل[1] .ولهذا السبب فان الافكار والمنظومات الفكرية، وخاصة تلك التي تنبني عليها مواقف الناس تجاه الكون، لايمكن أن تفسر، من وجهة نظر تحليلية، كما لو كانت مجرد وحدات افلاطونية لا تاريخية لاتتأثر بصروف الدهر وحوادثه. بل على العكس من ذلك، فانها تعيش في علاقة تفاعل مستمر مع الواقع الاجتماعي تؤثر فيه وتتأثر به. وعلى أي فليس في نيتنا أن نكتب تاريخا اجتماعيا، رغم اقتناعنا، بان مثل هذه الكتابة، قد تفيد لتزكية أطروحة مارشال هودكسن (Marshall Hodgson)التي ترى بأن ما يدعى بالثقافة ''الشعبية'' تشارك، بكيفية جوهرية، في نفس القوى الدينامية التي تظهر، بصورة أوضح، في ثقافة ''الخاصة'' في المجتمعات الاسلامية[2] .وان هدفنا الرئيسي من هذه الدراسة هو

1) انظر على سبيل المثال فيبر (1952)

2) هودكسن (1975) ج 1 ص: 80

اعطاء دلالات سوسيولوجية لبعض الاشكال المتغيرة في إحدى التقاليد الدينية العالمية، وكذا اعطاء دلالات لبعض عناصرها الرئيسية المتناقضة كما تمثلها الناس في منطقة محددة خلال المائة سنة الاخيرة.

قد يحلو لبعض الانثربولوجيين أن يعتبر الهدف السالف الذكر، هدفا ذا طابع اثنوغرافي في أساسه، يأخذ شكله من نظرية ما دون أن يكون مكرسا لها. وفي اعتقادنا، فان في هذا الحكم مجازفة، لذ أن دراسة من هذا القبيل تسبر ضمنيا الفائدة التي يمكن أن تجنى مما قد نسميه بالنموذج الفيبري لدراسة التغيير الاجتماعي والثقافي. وبذلك تشكل هذه الدراسة ابتعادا متميزا عن معالجات انثربولجية عديدة لمواضيع مماثلة. ان الانثربولوجيا وعلم الاجتماع، من بين ميادين معرفية أخرى، كما ذهب إلى ذلك ستيفن تولمين، قد عرفت في الآونة الأخيرة تحولات سريعة في النماذج السائدة فيها. فخلال أزيد من نصف قرن، طغى في الميدانين المعرفيين السالفين اهتمام نظري يعتمد أنماطا وأساليب لاتاريخية وستاتيكية[3]، اذ كانت مشاكل التغير التاريخي توضع في مرتبة ثانوية، ولربما اعتبرت حتى خارج نطاق ''العلم''. فقد حاول تالكوت بارسنز، على سبيل المثال، البرهنة على أنه يجب وضع الفهم الوظيفي أو السانكروني للانساق الاجتماعية في مرتبة سابقة عن الفهم الدياكروني لها[4]

وحجته في ذلك، أنه ينبغي لكل نظرية سوسيولوجية، تطمح لان تكون نظرية شاملة، أن تتوخى الوصول إلى خلاصة منطقية (closure)، الشيء الذي لايمكن بلوغه الا اذا درس المجتمع، بصورة تجريدية، وكما لو كان في حالة توازن. ويرى بارسنز أن ما يشكل فشل فيبر، هو غياب الاهتمام في كتاباته بتلك الخلاصة المنطقية[5]. وقد ذهب علماء اجتماع آخرون بعيدا إلى حد الالحاح على أن التجريد السوسيولوجي لايمكن أن يتم الا من خلال دراسات لاتاريخية. ويدافع هؤلاء عن رأيهم بقولهم بان أساليب التغير التاريخي تقع خارج نطاق التجريد السوسيولوجي، لكونها أساليب خاصة ولاتتكرر في الزمن[6]. وهناك صيغة أخرى، أقل تطرفا في هذا الباب، تعاملت مع التغير التاريخي في شكله السانكروني، وذلك بمقابلة الأوصاف السابقة لمجتمع ما أو ثقافة واحدة مع الأوصاف اللاحقة لها. ويتمثل قصور هذه الاستراتيجية في الرؤيا، في كونها تصلح فقط لمقابلة طرفي سيرورة معنية أكثر مما تصلح

3) تولمين (1971) ص : 53 — 54، 56
4) بارسنز (1964) ص : 480
5) مقدمة بارسنز للترجمة الانجليزية لكتاب فيبر ''نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي'' (1964) ص : 20 — 25 يبدو حكم بارسنز هذا غريبا، فهو نفسه يقول عن عمله الخاص بانه لا يزيد عن مجرد كونه نموذج كلي منسق
6) انظر على سبيل المثال ديفون وكلوكان (1964) ص : 159 — 160، 201.

للتركيز على طبيعة التغيرات الحاصلة فيها، وهي بالتالي تزكي تصورا للتاريخ على شكل وحدات منفصلة وطارئة، بدلا من تصور يرى التاريخ في سيرورة مستمرة غير متقطعة.

ويلاحظ اليوم تزايد الوعي بقصور النماذج اللاتاريخية، عند استخدامها في دراسة السيرورات الدياكرونية. بيد أنه من الخطإ نتيجة وعينا ذاك، أو كردة فعل، أن نبحث فقط عن النماذج الدياكرونية وحدها. اذ لايوجد أي مبرر يجعلنا نفترض وجود ثنائية حادة بين الاسمية التاريخية واستخدام النماذج الذهنية (المثالية) السوسيولوجية، ذلك أن كلا من المؤرخين وعلماء الاجتماع يمزجون باستمرار ما بين المقاربتين، سواء عند السرد أو عند التفسير. وسنحاول في هذه الدراسة، باستعمالنا أسلوبا تجريبيا، تغطية النقص المتأصل والمتمثل عادة في التعارض بين المحاولات الهادفة إلى تفسير أحداث بعينها والمحاولات الساعية إلى اثبات وجود ظواهر ثابتة وتكرارية.

ولعل أوضح مثال يمكن أن يعطى على التفسير السوسيولوجي لأوضاع تاريخية محددة، يبقى هو النموذج المتضمن في دراسة فيبرل ''الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية''. فإذاما تركنا جانبا الدقة التجريبية في البرهان الفيبري، نجد أن إشكاليته الرئيسية تتمحور حول ظاهرة واحدة، وهي ظهور ماسماه بـ ''الرأسمالية العقلانية في الغرب''. لقد سعى فيبر الى تفسير تلك الظاهرة، بكيفية عامة، وذلك بربط تطورات النظام الاقتصادي بأخلاق ديانة معينة[7]. وقد أوضح فيبر بحذر شديد، أن محور برهانه يتعلق بالتفاعل الجدلي القائم بين الطرفين، ولم يفترض أبدا وجود علة سببية تعمل في اتجاه واحد[8]. وما كان يهم فيبر، في الأساس، هو أن يبين أن العاملين المتغيرين في كلى الطرفين، وكما يحددان منطقيا، يوجدان في علاقة تفاعل قوية. ولهذا لم يسع إلى تزكية أطروحته بتقديم العاملين كما لو كانا في نظام منطقي مغلق. وغياب هذه الخلاصة المنطقية الوظيفية، جعل أسلوب فيبر في التحليل السوسيولوجي أكثر ملاءمة لتحليل الأوضاع التاريخية المحددة. كما أعطاه ميزة أخرى، تتمثل في امكانية توظيفه في صياغة المتغيرات السوسيولوجية على صورة مفاهيم، بكيفية أسهل من الصيغ البرهانية الأخرى التي يقدم فيها البعد التاريخي على (هيئة طبقات سانكرونية متراتبة).

7) فيبر (1958) ص : 25، 166
8) المرجع السابق ص : 182 — 183.

ويجب ألا تقاس اجرائية مثل هذا النموذج في دراسة المجتمعات بالاعتماد فقط على ما تدعي الوصول إليه من خلاصات منطقية، ولكن يجب أن تقاس بمدى قدرتها على اعطاء تفسير ممكن للمشكل المطروح، تفسير يتميز بتماسكه واحتماليته ومسايرته لكل الادلة المتوفرة. وان مثل هذا الهدف سهل المنال وواقعي في آن واحد، ولكن شريطة أن يفترض الباحث، كما نفعل نحن في هذه الدراسة، ان الأحداث في المجال السوسيولوجي تحوي دائما عناصر طارئة لا يمكن التنبؤ بها، والتي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في أي نموذج يستخدم في دراسة المجتمع، ان أريد لذلك النموذج أن يصل الى فهم مناسب للنشاط الاجتماعي. وهكذا يتميز النموذج الفيبري عن النماذج والمقاربات الأخرى، بقدرته على التوصل الى فهم أكثر شمولا للمظاهر السوسيولوجية المرتبطة بتطور تاريخي معين. وفي الأخير، تجدر الاشارة الى أن الغاية من الدراسات المقارنة، التي ينضوي تحتها هذا الصنف من البحث الذي نقوم به، لا تكمن في ملاحقة سراب قوانين التاريخ والمجتمع، بل تكمن في الفهم الدقيق لأوضاع تاريخية معينة والقوى الاجتماعية الفاعلة فيها.

واننا مدركون تمام الادراك، أن الاشكاليات التي نطرحها حول التغير الديني في مجتمع معقد، اشكاليات صعبة لا توجد لها أجوبة سهلة أو قريبة المنال. وحتى نصدق القارىء القول، فاننا سننبه في كل مرة يكون فيها تساؤلنا مترددا أو غير حاسم. لقد فضلنا ركوب هذا المركب الصعب بدلا من التضحية بالمواضيع التي شعرنا أنها ذات أهمية من أجل مواضيع تكشف عن نفسها بسهولة، أو تبدو، على الأقل، بمظهر جذاب و ''دقيق''، كتلك التي نجدها متداولة عند بعض الانتربولوجيين في النماذج التي يستخدمونها. ولهذا سيلحظ القارىء، مثلا، أننا نفصل كثيرا في ذكر المعلومات الاثنوغرافية والتاريخية أكثر مما يستوجبه البرهان النظري. وهذا أمر مقصود. ذلك ان مظاهر الاسلام في شمال افريقيا كثيرا ما قدمت على أساس أنها مسلمات، في أغلب الكتابات التي الفت عن المنطقة، أو قدمت بطريقة مشوهة في تلك الكتابات. وان من شأن تقديم شامل لها، كالذي نسعى اليه في هذا البحث، أن يسمح للقارىء بأن يتأكد ويخبر بنفسه بعضا من الخلاصات التجريدية التي توصلنا اليها، وأن يتبين خلفيات التحليلات الأخرى من غير تلك التي اخترنا نحن التأكيد عليها في هذه الدراسة.

تم العمل الميداني الذي ارتكز عليه هذا البحث، في مدينة أبي الجَعْدْ والقبائل المحيطة بها. تتكون مدينة أبي الجعد من 18000 نسمة (حسب تقديرات سنة 1970). وتعزى أهمية المدينة الى وجود الزاوية الشرقاوية بها واستمرارية هيمنتها بها وبالمنطقة الى اليوم. تأسست هذه الزاوية في اواخر القرن السادس عشر على يد الولي الصالح سيدي امحمد الشرقي (المتوفى

سنة 1601) الذي يدعي ثلث سكان المدينة تقريبا الانحدار من سلالته. ويعرف أفراد الزاوية الشرقاوية، بصورة عامة بـ ''شرقاوة''. ويشكل اعتقاد بعض الناس في وجود قدرات خاصة عند شرقاوة وبعض اجدادهم من دفيني الاضرحة، عاملا في استقطاب الزوار الى المدينة من مختلف أنحاء غرب المغرب.

ومن أكثر المظاهر اثارة لدارس تاريخ الاسلام في شمال افريقيا، ظاهرة الاولياء والصلحاء، مثل الصالح سيدي امحمد الشرقي. وهؤلاء الصلحاء هم شخوص أحياء أو أموات يعتقد[9] أن لهم ''درجة'' خاصة عند الله، تجعلهم في وضع يمكنهم من القيام بدور الوسيط بين البشر وعالم الغيب، ومنح البركة لأتباعهم ومريديهم. وعلى أساس هذا التصور، لعب الصلحاء في الماضي أدوارا دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية في مجتمعات الشمال الافريقي، بصورة عامة وفي المجتمع المغربي بكيفية خاصة. فالى غاية القرن التاسع عشر، شكل الصلحاء والزوايا والطقوس المرتبطة بهم، النمط المهيمن، وبدون منازع، في الاسلام السائد في مدن شمال افريقيا وقراها[10]. وقد كونت شبكة المعتقدات المرتبطة بالصلحاء والزوايا عنصرا مركزيا متكاملا داخل رؤية منسجمة لكل من وقائع العالم الاجتماعي وعلاقة الانسان بالغيب[11]. وما تزال تلك المعتقدات موجودة عند العديد من المغاربيين، حتى وان اتخذت أشكالا أخرى متعددة، كما سنوضح ذلك فيما بعد في أماكن أخرى من هذا البحث. ولعل أحسن دليل ملموس على وجود تلك المعتقدات، انتشار أضرحة الأولياء والصلحاء في ربوع شمال افريقيا وخاصة في المغرب، حيث نادرا ما لا تصادف عين العابر

9) يعتبر الصلحاء والاولياء امواتا في أعين الملاحظ، أما بالنسبة لمن يعتقدون في الاولياء، فإن الاولياء أحياء في أضرحتهم، وأنهم يتدخلون في تغيير أحداث هذه الدنيا.

10) مراد (1967) ص : 58.

11) أود أن أشير هنا الى انني استعملت لفظة. "Maraboutism" (والتي ترجمت في النص العربي اما بمعتقدات الصلحاء والزوايا : أو بحركة الزوايا، حسب السياق) في معناها الواسع، أي بمعنى أوسع من المعنى المستعمل في الأدبيات الفرنسية. ذلك ان كثيرا من الكتاب الفرنسيين، بمن فيهم جاك بيرك (1957 ص : 14) ميزوا بين حركة الزوايا ومعتقداتها (مرابوتزم) وبين الطرقية، وأشكال أخرى من التنظيمات الدينية. ومن المعلوم أن كل هذه التنظيمات تشترك في قاسم مشترك واحد، وهو الاعتقاد في وجود تراتبية هرمية في علاقة البشر بالاله. وعلى الرغم من أن التقسيمات التى استعملها بيرك مفيدة في بعض الجوانب، الا أنها قد تضلل القارىء اذا ما استعملت مثلا بالنسبة لشرقاوة والزاوية الشرقاوية، حيث إن هذه الأخيرة تظهر فيها خصوصيات متعددة الموجودة في تنظيمات دينية مختلفة. وحسب علمي، فان علي مراد هو الوحيد الذي استعمل لفظة ''مرابوتيزم'' بالمعنى الواسع الذي أستعمله هنا في هذه الدراسة. وكاحتياط اضافي، فانني أنوي القيام بدراسة أخرى عن المثقفين المغاربة التقليديين، والتي سأتعرض فيها للمظاهر الأخرى للمعتقدات الاسلامية، والتي اصطلحت على تسميتها ''بالاسلام الرسمي أو الاصلي''، والذي يدافع عنه المصلحون والحركات الاسلامية الأصولية وغيرهم.

للمناطق القروية ضريح صالح أو ولي يلفت النظر بقبته ولونه الأبيض. أما أضرحة المدن، فيوحي مظهرها بالثراء والأناقة في التنجيد، اذ غالبا ما تغطى القباب بالقرميد الأخضر، وتلحق بالضريح مرافق اضافية، كمسجد للصلاة وباحة داخلية، وأماكن لاقامة الزوار. وقد بني ضريح سيدي امحمد الشرقي وغيره من أضرحة الشرقاويين، في أبي الجعد، على هذا النمط المديني.

يقصد أضرحة أبي الجعد عشرات الآلاف من الزوار فرادى وجماعات على امتداد السنة، الا أن أكبر توافد عليها، يكون بمناسبة انعقاد الموسم السنوي الذي يقام للولي سيدي امحمد الشرقي في اواخر شهر شتنبر وبداية شهر أكتوبر من كل سنة. فخلال اسبوعين، يتضاعف عدد سكان المدينة، عندما يقصدها أتباع الزاوية الشرقاوية من الفرق القبلية التي تمكث كل واحدة منها زهاء ثلاثة أيام، تجدد خلالها العهد مع الزاوية ورجالها. وفي أوقات أخرى من السنة، يخرج أحفاد الولي الشرقاوي الى البوادي لزيارة أتباعهم وللدعاء لهم مقابل ما يتلقونه منهم من هدايا اعتادوا على منحها لهم. وعلى أية حال، تخلف الأنشطة المرتبطة بالزاوية والصلحاء انطباعا قويا في نفس الملاحظ لها. اذ تعمل بعض الأنشطة منها، والتي يشارك فيها بصورة عامة أغلب سكان البوادي المجاورة، على تنشيط علاقات اجتماعية يتعدى مجالها حدود العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والادارية المعتادة. ومن البديهي أن مثل هذه الانشطة لا تغيب عن بال المسؤولين الحكوميين، على الرغم مما يقوله هؤلاء في تصريحاتهم الرسمية من ان ما يرتبط بالصلحاء والزوايا من طقوس وغيرها، ما هو الا بقايا ايديولوجيا تنتمي الى الماضي ولا يعتقد في صحتها الا أقل الشرائح الاجتماعية تطورا. الا أن بعض الحقائق تؤكد عكس ما يذهب اليه هؤلاء. فاذا كانت نسبة سكان البوادي تبلغ حوالي 70 % من مجموع السكان، حسب تقديرات سنة 1970[12] (كانت هذه النسبة 93 % في سنة 1900)، فانه من المعقول أن نفترض أن جل سكان البوادي يشاركون بشكل أو بآخر في الانشطة المرتبطة بالصلحاء والزوايا الى وقت قريب. وفي الماضي كان معظم سكان المدن يشاركون في هذا الصنف من الأنشطة أيضا.

لم نحاول في هذه الدراسة تعميم حالة أبي الجعد على أي مستوى أوسع، اذ لم نعتبر الزاوية الشرقاوية أو مدينة أبي الجعد جسما مجهريا يمكن تعميم خصائصه على كيان المجتمع ككل. ومع ذلك، نعتقد ان اختيارنا لمدينة مزارة، يحج اليها الناس كأبي الجعد، سيرسم

12) نوان (1970) ج II ص : 100

لنا، ولاشك، الخطوط العريضة للمعتقدات الدينية والطقوس، بصورة أكثر وضوحا مما يمكن أن ترسمه دراسة مدن أو مناطق أخرى. الى جانب ذلك، توفرت لنا عن أبي الجعد وزاويتها، عدد من المصادر التاريخية المتنوعة، من مغربية وفرنسية، ومن مخطوطات وروايات شفوية. وقد كانت هذه المصادر ذات فائدة كبرى لنا في رصد الفهم الديني والتغيرات التي عرفتها المؤسسات الدينية خلال المائة سنة الأخيرة، خاصة خلال فترة القلاقل التي سبقت اعلان نظام الحماية في المغرب سنة 1912. ودور أبي الجعد كمدينة خاصة بسلالة سيدي امحمد الشرقي، لم يطغ على الأنشطة الأخرى التي تقوم بها ساكنة المدينة المتعددة المشارب والخصوصيات، كما هو متوقع من سكان أية مدينة، في وضع أبي الجعد، التي تقوم في نفس الوقت بوظيفة سوق جهوي في المنطقة. فالملاحظ أنه لا يوجد في أبي الجعد عدد من المختصين في الأمور الدينية، يفوق العدد المحتمل أن يوجد في أية مدينة من نفس الحجم. الا أن الأمر الذي يهم الباحث، بالنسبة لأبي الجعد، هو انها مدينة تتعايش فيها كل أنماط الفهم الديني للاسلام تقريبا، والموجودة في مناطق أخرى من المغرب، هذا على الرغم من وجود التلوينات الخاصة بكل مدينة، والتي تطبع المؤسسات الدينية والأنشطة الموجهة توجها دينيا.

يمكن القول بأن فهم سمات الاسلام في مدينة أبي الجعد، خاصة ما تعلق منها بدور الزاوية الشرقاوية وصلحائها والتغيرات الظرفية لذلك الدور، يتجاوز مجرد الأهمية الاثنوغرافية المتوخاة من دراسة منطقة معينة في المغرب أو افريقيا الشمالية. فأشخاص من صنف الأولياء، اولئك الذين تطلق عليهم في الكتابات الغربية مصطلحات مبهمة مثل "sufi" و "saint" والتي كثيرا ما تضلل القارىء أكثر مما ترشده، يوجدون في مختلف أرجاء العالم الاسلامي. الا أنه لا يجب أن يفهم من قولنا السابق، أن هؤلاء يقومون بأدوار اجتماعية وثقافية مماثلة. فهم حتما لا يقومون بذلك. لكن يمثل هؤلاء في نظر العامة في مختلف أقطار العالم الاسلامي، مفهوما تراتبيا للعلاقة بين الاله والبشر. وأتباع هؤلاء الصلحاء ومريدوهم يرون في الصلحاء ومن شابههم من "الأشخاص المقدسين" تراتبية هرمية من الوسطاء، تسود من خلالها قوى الغيب في الكون، وتؤثر في مجراه. وقد يأخذ أي دارس هذه المعتقدات، من وجهة نظر تحليلية، وحسب التصور الفيبري، على أساس انها اضافات من قبيل السحر ادخلت على الاسلام. الا أن الأمر يختلف، بالنسبة للقبائل والفلاحين وغيرهم ممن يحملون تلك المعتقدات ويتصرفون في حياتهم طبقا لها، اذ يعتبر هؤلاء أن الوسطاء والتوسط بين الاله والبشر جزء من الاسلام، حسب الطريقة التي يفهمونه بها. وعلى العموم، لا يفصح هؤلاء عن معتقداتهم بكيفية علانية وواضحة، في حين يرفضون

نعت معتقداتهم بأنها خليط من معتقدات اسلامية وأخرى غير اسلامية. وبالتالي فهم يعتبرون أنفسهم مسلمين لا تشوبهم شائبة. وهذا يطرح بالنسبة لنا سؤالا مهما : بأي معنى من المعاني يمكن اعتبار هذه المعتقدات جزءا من الاسلام ؟

لقد طرح ارنست ترولتش (Ernest Troeltsch) تساؤلا مماثلا عن تقاليد الديانة المسيحية[13]. وفي اجابته عنه، حاول البرهنة على أن الديانة المسيحية، اذا ما حللت من منظور سوسيولوجي، كانت دائما في علاقة تفاعل وتوتر دائمين مع الواقع الاجتماعي. ولهذا فان التاريخ السوسيولوجي للكنيسة هو عبارة عن تحولات في مستويات متعددة تتأرجح ما بين التوافق مع العالم وعدم التوافق معه. ويمكن أن نلحظ نمطا مماثلا، اذا ما نحن قمنا بتحليل تقاليد الديانة الاسلامية. ففرضيات العلاقة بين البشر والاله المنسوبة للصلحاء، تتعارض كليا مع ما يعتبره غالبية العلماء والمثقفين المسلمين جوهر المعتقدات الاسلامية وطقوسها المنصوص عليها في الكتاب والسنة. ومع ذلك فهؤلاء المثقفون يوجدون في نفس الوقت على علاقة وطيدة بهيكل العلاقات الاجتماعية الموجودة في الواقع في مجتمعاتهم. وأود هنا أن استسمح القارىء في أن أعطي، ولو بكيفية مبالغة في التجريد خطاطة عامة لهذين الافتراضين المتعارضين. فالعلماء المتشبثون بنص الكتاب والسنة وغيرهم من دعاة التحديث الاسلامي يعتقدون أن كل البشر، بمن فيهم النبي محمد، سواسية أمام الله حتى وان كانوا غير متساوين في نظر بعضهم البعض. ويعتقدون أيضا أنه لا توجد بين المخلوقات ــ البشرية وغير البشرية ــ تراتبية هرمية أو أن هناك امتيازا خاصا لبعض المخلوقات عند الله. حقا هناك مخلوقات أخرى كالجن والملائكة والشياطين وأيضا اولياء الله، لكن لا يمكن لأي واحد من هذه المخلوقات أن يوجد في مكانة خاصة تجعل منه وسيطا ما بين الاله والبشر. وهذا واضح في القرآن وفي التعاليم التي تناقلتها الحركات الاصلاحية المتتابعة التي أصبحت جزءا من التقاليد الاسلامية منذ عهد النبي محمد[14]. وقد قامت في العقود الأخيرة نخبة من المصلحين بنشر هذه المعتقدات ''الرسمية'' بطريقة يكتنفها العنف أحيانا، الشيء الذي كان له تأثير كبير على المعتقدات ''الشعبية''. وقد زاد من حدة هذا التأثير انتشار المدن ''العصرية'' التي يتبع فيها نمط الحياة السائد في مدن المشرق الاسلامي (والواقع ان هذه الحركات الاصلاحية لم تنقطع في التاريخ الاسلامي حيث انها ظهرت اول ما ظهرت بعد مرور فترة قصيرة على وفاة النبي محمد). ان وصف هذه المعتقدات التي تبثها الحركات

13) ترولتش (1960)

14) مراد (1967) ص : 29، فضل الرحمان (1968) ص : 245.

الاصلاحية بانها هي المعتقدات ''الرسمية'' أمر غير مقنع تمام الاقناع بالنسبة للباحث، الا أن ما يمكن استخلاصه من تعاليمها هو ما تعكسه من تشديد انصارها على التصور القائل بمساواة كل البشر أمام الله. كما يمكن أن يستخلص من انتشار هذه الحركات أن معظم المثقفين المسلمين، ممن باستطاعتهم التعبير عن آرائهم بطريقة او بأخرى في الوقت الراهن، يميلون الى تأويل الاسلام حسب التصور السالف الذكر بدلا عن أي تأويل آخر.

أما المسلمون الآخرون الذين يحافظون على علاقاتهم بالزوايا والصلحاء وأحفادهم، فهم أيضا واعون بالنظرة الدونية التي ينظر بها العلماء والمثقفون المسلمون الى معتقداتهم. ولهذا السبب غالبا ما ينفي هؤلاء أمام الغرباء اعتقادهم في الزوايا والصلحاء أو القيام أمامهم بالطقوس المرتبطة بها، ويظهرون بدلا عن ذلك ارتباطهم بالشعائر ''الرسمية''. ومع هذا النفي الظاهر، تبقى معتقدات الصلحاء بالنسبة لأتباع الزوايا هي الطريقة الصحيحة، وبصورة قوية، لادراك العلاقات ما بين الاله والبشر.

من الأمور المؤسفة بالنسبة للباحث أن التصور التراتبي للعلاقات ما بين الاله والبشر المتضمنة في الاسلام الشعبي، لم يكتب عنه سوى النزر اليسير أو فهم فهما سيئا. فأغلب الدراسات التي كتبت حول الاسلام أو المجتمعات الاسلامية عمدت فقط الى تقديم وتحليل النصوص المكتوبة والايديولوجيات التي تنشرها الانتلجنسيا الدينية. وقليل هي الدراسات والأبحاث التي غامرت خارج هذا النطاق. ففي الوقت الذي تجد فيه مختلف الحركات الاصلاحية، ذات الايديولوجيات الصريحة والدعاة الناطقين باسمها، من الباحثين من يرغب في دراستها وتحليل ومناقشة آرائها، فان المعتقدات الشعبية ''التقليدية'' لم تجد سوى القليل من الباحثين ممن اهتموا بوصفها وتحليلها ودراسة سياقها الاجتماعي[15]، اذ تشكل أبحاث ''جاك بيرك'' فى وقت سابق وأبحاث ''كليفورد كيرتز'' (Clifford Geertz) في وقت متأخر، استثناءات في هذا الباب. يفسر معظم المصلحين المسلمين وغيرهم ممن اهتموا بدراسة الاسلام سبب استمرارية الاعتقاد في الزوايا والصلحاء وقوته ــ سواء في الماضي أو الحاضر ــ الى جهل الكثير من المسلمين بحقيقة الاسلام. ففي نظر هؤلاء ان الاشخاص الذين يحملون تلك المعتقدات هم أشخاص أميون (او جاهلون) يوجدون تحت رحمة المشعوذين والانتهازيين وأصناف أخرى من المتطفلين على الاسلام أو الجانحين عنه ممن يستغلون الروحانيات في سبيل قضاء مصالحهم[16].

15) مراد (1967)

16) فضل الرحمان (1968) ص : 185.

ان هذه الفرضية المشار اليها حول استمرارية الاعتقاد في الزوايا والصلحاء غير مقنعة على الأقل فيما يتعلق بشمال افريقيا. فمن الأمور التي توصلت اليها عند بداية البحث الميداني، ان اتباع الزوايا على وعي تام بالتأويلات التي يعطيها العلماء والفقهاء، المتشبثون بنص الكتاب والسنة، للاسلام، ولكنهم يستمرون في نفس الوقت في اعتبار معتقدات الزوايا على أنها تشكل تصورا دينيا ذا دلالة فيما يتعلق بالواقع.

فما هي اذن خلفيات تعايش تصورين متناقضين للاسلام ؟ أرى من المفيد للاجابة عن هذا التساؤل ان أستبق هنا بعضا من اطروحتي. ان التصور التوفيقي الذي يرى في وجود وسطاء ما بين الاله والبَشر والتصور الآخر الذي ينفي ذلك — اذا ما اخذا حسب ظهورهما في التقاليد الاسلامية في مختلف بقاع العالم الاسلامي — سنجد انهما يشكلان تصورين متساكنين ومرتبطين يوجدان في علاقة توتر وتفاعل فيما بينهما ومع الواقع الاجتماعي، أكثر مما هما تصوران يسعى احدهما لاقصاء أو ابعاد الآخر. وقد كان معظم المسلمين سواء في الماضي أو الحاضر على معرفة بهذين التصورين على الأقل في خطوطهما العريضة. وقد مكنا هذان التصوران — اذا ما اخذا معا في التركيبات التي انبثقت عن السياقات الاجتماعية والتاريخية — الاسلام من احتواء أصناف عديدة من التجارب الاجتماعية كما جعلاه ينظر اليه في كل زمان على أنه تصور ديني ذو دلالة على الواقع. وفي اعتقادي ان أية دراسة جادة تتخذ مبحثا لها واحدة من التقاليد الدينية العالمية، كتقاليد الديانة الاسلامية، عليها أن تضع في اعتبارها أولا فهم الصيغ المختلفة لتلك التقاليد عبر الزمان والمكان، وثانيا تفاعل هذين العنصرين فيها. وما تجربة الزاوية الشرقاوية وصلحائها سوى مثال ملموس عن الكيفية التي استطاع بها دين عالمي البقاء حيا وذا دلالة بالنسبة لمعتقديه ومناصريه.

يختلف التقديم الذي سلكته في هذا البحث، بطريق أو بآخر، عما هو مألوف في المونوغرافيات الانثربولوجية. لقد وجدت من الملائم الا أتابع الأحداث في صيرورتها التاريخية، وذلك حتى أجعل تساؤلي حول العلاقة الموجودة بين الايديولوجية الدينية والمجتمع واضحا قدر الامكان. وعلى أي فأهل مدينة أبي الجعد لهم تصورهم الخاص للماضي الذي يستحضرون أحداثه، بدرجات مختلفة من الوعي، لتسهيل عملية فهم نشاطهم الاجتماعي، وما تنقل ما بين الماضي والحاضر سوى مسايرة لهذا التصور.

لم أتابع الترتيب الكرونولوجي للأحداث بدقة ماعدا في الفصلين الاول والثاني. ففي الفصل الأول قدمت نظرة عامة عن دخول الاسلام الى المغرب، وقد عنيت بالمعلومات

التي قدمتها هناك توجيه القراء الذين ليس لهم المام بتاريخ شمال افريقيا. اما ما يهمني بصفة خاصة من هذا التقديم التاريخي فهو أحداث الفترة الممتدة من القرن الرابع عشر الى القرن السادس عشر والتي تعرف في الكتابات الكولونيالية تحت عنوان ''أزمة الزوايا''، وهي الفترة التي حققت فيها معتقدات الزوايا هيمنة في المنطقة. ان الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب يسير، في معنى من المعاني، في الاتجاه المعاكس تماما للصيرورة التي عرفتها تلك الفترة (أي تفكك تلك المعتقدات وزوالها)، فاذا كانت الفترة المذكورة قد شهدت تنامي هيمنة تلك المعتقدات، فان موضوع هذا البحث يتابع النمط المعاكس الذي فقدت فيه نفس المعتقدات من قوتها وتلاشت هيمنتها خلال المائة سنة الأخيرة. وعلى الرغم من أن المؤرخين المغاربة والأجانب قد استهوتهم هذه الفترة وأغرتهم اهميتها للقيام بدراستها وتحليلها، الا أن لا أحد من هؤلاء اهتم بوصف القاعدة الاجتماعية للزوايا والصلحاء، بل اعتبروها في دراساتهم معروفة سلفا. وليس من المستغرب مثلا الا نجد في كتابات المؤرخين الاخباريين التقليديين اشارات من هذا القبيل مادام هؤلاء قد اهتموا فقط، عند تعرضهم للصلحاء والزوايا، بالجوانب التي تتفق في سيرة هؤلاء مع التعاليم الاسلامية الرسمية. لقد حاولت سد البعض من هذه الثغرات اثناء مناقشتي لتاريخ الزاوية الشرقاوية في فترة ما قبل الحماية وتعرضي لسماتها السوسيولوجية، وهو ما خصصت له الفصل الثاني. وقد ارتأيت من المفيد مناقشة المصادر التي استعملتها على حدة في ملحق هذه الرسالة، وذلك نظرا لكون المصادر المتعلقة بالانشطة السياسية للزاوية وصلحائها تكاد تكون في حكم المفقود بالنسبة لفترة ما قبل الحماية.

اما في الفصول الرئيسية الثلاثة التي تليها(3،4،5)، فقد قدمت فيها الأنشطة الاقتصادية لمدينة ابي الجعد وضواحيها والمؤسسات الاجتماعية بها، كما قدمت فيها أيضا بعضا من الحس المشترك لسكان المنطقة حول التنظيم الاجتماعي. إن هذه الفصول تحمل في طيها أكثر من مجرد تقديم للسياق الذي ناقشت فيه معتقدات الزوايا وتغير الوعي بالاسلام، والتي تشكل محور الفصول الأخيرة. ومن الطبيعي أن تشكل معتقدات الزوايا أنماطا من معتقدات غير معبر عنها، وطقوسا تأخذ قوتها من انسجامها مع القيم التي توجه السلوك في الحياة اليومية. ان هذا الانسجام الحاصل بين المعتقدات والقيم المشار اليها، لم يكتب عنه سوى النزر اليسير في المونوغرافيات الكلاسيكية التي ألفت في مجال الانثربولوجية الاجتماعية. وعلى أي فهذا الانسجام لا يحصل بصورة تامة أو دائمة. ولهذا السبب فان تلك المواقف، سواء الراهنة منها او تلك التي حدثت في الماضي في فترة ما قبل الحماية، والتي ينفى فيها حصول مثل هذا الانسجام أو يوضع موضع تساؤل، والتي تؤدي الى تحول في انماط المعتقدات والطقوس، والى تغيير التصورات القائمة حول التنظيم الاجتماعي، تكون ذات فائدة كبرى بالنسبة لنا في هذه الدراسة

منطقة نفوذ الزاوية الشرقاوية في شمال غرب المغرب



مناطق النفوذ الرئيسية للزاوية

مناطق يزيد ارتفاعها عن 1000 م

الرسم التوضيحي رقم 1

الفصل الاول

المغرب من دخول الاسلام الى أزمة الزوايا

الاطار الطبيعي

يتميز المغرب عن باقي أقطار شمال افريقيا بالتنوع الواضح في البيئة، وربما لن نجد نظيرا لهذا القدر من التنوع البيئي في كل أقطار الشرق الأوسط* اذا ما استثنينا منها العراق، مع العلم أن المغرب لا يوجد به تعدد للطوائف الدينية و العرقية وما ينتج عنه من انقسامات حادة تطبع الحياة الاجتماعية، كالتي نجدها في العراق. ويقسم الجغرافيون المغرب إلى ثلاث وعشرين منطقة بيئية (ايكولوجية) متميزة، الا أنه يمكن حصر هذه المناطق في ثلاث جهات رئيسية وهي : سلاسل جبال الأطلس والريف، والسهول الساحلية والداخلية التي تقع بصورة تقريبية ما بين مراكش وفاس، وأخيرا المناطق شبه الصحراوية والصحراوية الواقعة في الجنوب[1]. ويمكن اعتبار الجهتين الاولى والثانية بمثابة امتداد للجنوب الاسباني، حيث يعزز التشابه الطبيعي عناصر أخرى كتقارب نمط العيش التقليدي في الارياف، وتشابه تنظيم المجال في المدن التقليدية.

تقع معظم المدن المغربية باستثناء مدينة مراكش، على السهول الشمالية الغربية، خاصة على سهول سايس والغرب والشاوية، التي تحظى بأكبر قدر من التساقطات المطرية وتتوفر على أخصب الأراضي الزراعية في المغرب. وهذه السهول تضم أيضا أعلى الكثافات السكانية، والتي لا يوجد نظير لها الا في بعض الجيوب في جبال الريف حيث توجد تجمعات كبيرة للسكان. وتبلغ نسبة الكثافة في هذه المناطق حوالي 60 ن/كلم^2، اذ تكشف هذه

* المقصود بالشرق الأوسط هنا المعنى المتداول في الكتابات الأمريكية عموما والذي يشمل العالم العربي وتركيا وايران (هـ.م).

1) نوان (1970) ج ص : 88 — 89

النسبة العالية عن مفارقة مثيرة عند مقارنتها بكثافة السكان في المناطق الجافة في الجنوب الشرقي التي لا تتعدى كثافتها 5 نسمة في الكلم^2 الواحد.[(2)]

ويلاحظ المتجه نحو الجنوب، انطلاقا من هذه السهول، أن المغرب يتدرج نحو الجفاف في هذا الاتجاه. وينطبق هذا خاصة على المناطق الواقعة جنوب نهر أم الربيع، على الرغم من أن قسما كبيرا من هذه السهول زود بتجهيزات ري عصري منذ العقد الثالث من هذا القرن. وقد كان هذا القسم يشكل آنذاك جزءا مما كان الفرنسيون يسمونه ''المغرب النافع'' (تقليدا للاسبان الذين قصروا ادارتهم على جزء صغير في شمال المغرب)، أو بعبارة أخرى، المناطق الغنية بامكاناتها الزراعية ومن السهل استغلالها اقتصاديا، وهي التي استقطبت آنذاك قسطا كبيرا من الاستثمار الفرنسي وتركز بها الاستيطان الاستعماري. وقد كانت هذه المناطق، في فترة ما قبل الحماية، نافعة بالنسبة للمخزن، حيث كان من السهل على الجهاز المخزني، جمع الضرائب واستخلاص الكلف المخزنية الأخرى منها بصورة أكثر انتظاما مما كان عليه الأمر مع قبائل المناطق الأخرى. ولهذا السبب كان المغرب النافع يعرف قبل مجيء الفرنسيين بـ ''بلاد المخزن''. ومصطلح المخزن يعني حرفيا ''مكان لخزن المال''، اذ يتضح من التسمية الايحاء الشعبي المتضمن في مقابلة المعنيين. ويتكون ''المغرب غير النافع''، من وجهة نظر الاقتصاد الكولونيالي، من جهتين رئيسيتين وهي السلاسل الجبلية والمناطق شبه الصحراوية. وتوافق حدود هاتين الجهتين، حدود المناطق التي اعتاد الاثنوغرافيون والمسؤولون المخزنيون تسميتها بـ''بلاد السِّيبَة''، وهي المناطق التي خضعت بصورة متقطعة لنفوذ المخزن الفعلي.

ولعل من أهم المعالم الطبيعية التي كان لها تأثير على تقلبات المسار السياسي في تاريخ المغرب، السلاسل الجبلية التي يتوافر عليها. ففي الشمال، كانت سلاسل جبال الريف تعرقل العبور من الساحل المتوسطي الى داخل البلاد، وفي الجهتين الغربية والجنوبية، شكلت جبال الأطلس الكبير والمتوسط (حسب ما يرد من وصف لها في المصادر) حواجز طبيعية تمنع المرور الى ما وراءها، كما شكلت معاقل طبيعية احتمت بها كثير من القبائل حتى لا تمتد اليها سلطة المخزن. وأغلب القبائل التي اتخذت من هذه الجبال مواطن لها، قبائل بربرية يمارس أكثرها الانتجاع، بينما يستقر القليل منها في بطون الأودية. وقد ظلت هاته القبائل، طوال تاريخها، متفرقة ومتمتعة بحكم ذاتي نسبي، ولم يتم توحيد هذه القبائل الا في فترات تاريخية

2) مارتان وآخرون (1967) ص : 57

قصيرة، عندما ظهر فيها زعماء سياسيون ودينيون استطاعوا فيها توحيدها بما لهم من نفوذ كَرِيزْماتِي. وحتى الفرنسيون بما توافر لهم من قوة عسكرية وامكانات، عجزوا عن اخضاعها بسهولة، اذ قضوا زهاء احدى وعشرين سنة (1912–1933) في ''تهدئة'' هذه القبائل واخضاعها.

وعلى الرغم من تعدد العوامل الطبيعية وأهميتها، كافتقار المغرب للموانىء الطبيعية ودور السلاسل الجبلية الذي اشرنا اليه، فان دورها في عزل المغرب، قد بولغ فيه كثيرا. ولهذا نعتقد أن استغلال العوامل الطبيعية (أو الموانع الطبيعية) كعامل مفسر للمسار التاريخي للمغرب، ليس له، في المقام الأول، سوى قيمة مجازية. فخلال فترات طويلة من العصر الوسيط (الأوروبي)، ارتبط مصير شبه جزيرة ايبريا بمصير المغرب، ووصل الى حد أن هذه الاخيرة خضعت مدة طويلة من الزمن لحكم المغرب. ومن القرن السابع عشر، على أقل تقدير، الى القرن التاسع عشر، لم تكن الحواجز الطبيعية هي المسؤولة عن عزل المغرب، بل كانت سياسة السلاطين الذين تعاقبوا على حكم المغرب، في تلك الفترة، هي المسؤولة عن عزله عن أوروبا وعن الشرق الاوسط الى حد ما. ولم يكن الجنرال فرانكو، عندما انطلق من المغرب، في حملته ضد الجمهورية الاسبانية، وفي صفوفه عدد من رجال قبائل الريف، الا آخر واحد ضمن قائمة طويلة من ''الغزاة'' ممن برهنوا على مدى شفافية الحدود بين شمال افريقيا وجنوب أوروبا.

وما قيل عن انفتاح المغرب على أوروبا، ينطبق أيضا على انفتاحه على الجنوب. فلربما كانت جبال الاطلس تعرقل المواصلات، الا أنها لم تشكل ابدا حاجزا منيعا في وجهها. فمن منتصف القرن السابع الميلادي إلى القرن الرابع عشر، كان معظم تجارة الذهب المتجهة من افريقيا السوداء إلى الشرق الأوسط، يمر عبر المغرب. وإلى نهاية القرن التاسع عشر، كانت هناك حركة قوافل تجارية، تربط جنوب الصحراء بمراكش وباقي المدن المغربية الرئيسية ماتزال قائمة، حتى وان كانت قد فقدت الكثير من ازدهارها القديم[(3)]. وحتى واحة تَافِيلاَلْتْ النائية في الجنوب الشرقي المغربي، لم تكن من المناطق المهمشة سياسيا، بل على العكس من ذلك، كانت تقع في مركز استراتيجي على واحد من أهم المسالك الرابطة بين الشمال والجنوب. كما كانت أيضا مهدا للدولة العلوية التي حكمت الامبراطورية المغربية (مملكة منذ سنة 1956) من سنة 1666 إلى اليوم. كما كانت المناطق الجنوبية مركزا لانطلاق

• نسبة إلى الكَرزما وهي ملكة يتمتع بها بعض الافراد للتأثير في الآخرين حسب فيبر.
3) روس دان (1971)

دولة أخرى، وهي الدولة السعدية (1556–1659) التي انطلقت من وادي درعة. ومن المعلوم أن الدولتين أرستا دعائم شرعيتهما على أساس الانتساب إلى سلالة الرسول محمد.

المراحل الاولى من تاريخ الاسلام في المغرب

وصلت الدعوة الاسلامية الى المغرب،أول ما وصلت، مع الحملة التي قام بها عقبة بن نافع الفهري سنة 699 م. لكن هذه الحملة الخاطفة، التي تمت بعد مرور حوالي خمسين سنة على وفاة الرسول،لم تؤد في حينها الى تحقيق الاستقرار الدائم للوجود العربي والاسلامي في المغرب. ولا نعرف اليوم، بما نتوفر عليه من مصادر، سوى النزر اليسير عن العملية التي تم بها نشر الاسلام وتدعيم الوجود العربي في المغرب، في هذه الفترة من دخول الاسلام. لكن يبدو أن هذه العملية اختلفت كثيرا من منطقة لأخرى، تبعا للتقسيمات القبلية والسياسية الخاصة بكل منطقة.وما يبدو شبه مؤكد أن اسلاما سطحيا انتشر في ربوع المغرب منذ منتصف القرن الثامن،الا أن اعتناق القبائل البربرية للاسلام بكيفية محكمة، مر بعملية بطيئة استمرت بضعة قرون.وقد لاقت عملية نشر الاسلام بين البربر مقاومة شديدة في بعض الاحيان،اذ تزعم المقاومة في بعض الحالات أشخاص ادعوا ''النبوة'' ونزول الوحي عليهم بالبربرية. ويعكس هذا الواقع مدى الحواجز اللغوية والثقافية، إلى حدما، التي كان على عملية نشر الاسلام أن تواجهها وتتخطاها[4].

وخلال هذه المراحل المبكرة من نشر الاسلام بالمغرب، كان هناك اتصال مستمر ــ وان كان عدائيا في بعض الاحيان ــ بين القبائل المحلية والفاتحين العرب. وكانت مناطق الاتصال الأولى في عملية نشر الاسلام، تلك المدن والرباطات التي تمركزت بها تجريدات الفاتحين العرب، والتي أصبحت اللغة العربية تدريجيا هي اللغة المتداولة فيها ووسيلة الاتصال مع الحاميات المتواجدة بها[5]. ومن أول الدول العربية التي ظهرت في المغرب، دولة الادارسة التي يرجع تاريخ قيامها الى هذه الفترة (768 م ــ 1016 م). أسس هذه الدولة ادريس الأول (المتوفى سنة 791 م) الذي وفد الى المغرب فارا من المشرق على اثر النكبة التي تعرضت لها أسرته هناك. وقد استقبلته وآزرته بحماس كبير بعض القبائل البربرية التي سلمت له بصحة انتسابه الى آل البيت. وقد كان عهد خلفه ادريس الثاني (803 م الى

4) انظر بربيون وآخرون (1968) ص : 49 ــ 57، وبيل (1938) ص : 166 ــ 168، وجوليان (1972) ص : 128 و 370.

5) بيل (1938) ص 368 ــ 365، وبربيون وآخرون (1968) ص 53 ــ 68.

828 أو 829 م) ــ الذي ولد له من محظية بربرية ــ بداية لحكم فعلي حتى وان كانت الرقعة الجغرافية التي امتد اليها نفوذه رقعة ضيقة، تقتصر فقط على السهول الواقعة بين جبال الريف والأطلس المتوسط، كما كان بداية لنشر الاسلام بين القبائل البربرية بصورة محكمة.

وبما أن التفاعل بين سكان المدن والقبائل في البوادي كان مستمرا وكثيفا منذ القرن التاسع وما بعده، فإنه من الخطأ النظر إلى هذا التفاعل على أساس كونه فقط مظهرا من مظاهر الصراع العربي البربري أو مجرد تعبير عن رغبة كل من المدينين والقبليين في الحفاظ على نمط العيش الخاص بالمدينة أو القبيلة. فكما أوضح ذلك كليفورد كيرتز، فانه على الرغم من أن المغرب يقع في حدود ''عالم انتاج الحبوب''، الا أنه لم يتطور به نظام دائم يقوم فيه الفلاحون بدور المنطقة العازلة بين المدينة والقبيلة، كما حدث في جهات أخرى مماثلة[6]. وقد اعتاد المؤرخون الكولونياليون وصف المدن المغربية بأنها ''جزر غريبة وسط بحر من القبائل''، إلا أن الواقع غير ما ذهب اليه هؤلاء، ذلك أن المدن في المغرب دخلت تدريجيا منذ بداية الفتح الاسلامي في علاقة تبعية اقتصادية متبادلة مع المناطق المحيطة بها، وشاركت كل من المدن والقبائل في نفس النشاطات السياسية، واستمرت كذلك الى نهاية القرن التاسع عشر، حيث لم تتسع الهوة بين المدينة والمناطق المحيطة بها، الا بعد اقامة نظام الحماية في المغرب وفي الفترة التي تلتها.

وقد أصبح هذا التداخل المرن بين المدن والمناطق القبلية المحيطة بها ملحوظا بصورة أكبر، وبكيفية خاصة، في الفترة الممتدة من 1054 م الى 1454 م، وهي الفترة التي عرفت عند بعض المؤرخين بـ ''العصر الذهبي للاسلام في بلاد البربر'' وتشكل فيها المغرب كـ ''أمة''. اذ أن هذه الفترة عرفت تعزيز مكانة الاسلام، عندما اتخذت منه القبائل البربرية رمزا للهوية المغربية، أي على عكس الفترة الأولى التي انتشر فيها اسلام سطحي بالمغرب مع الموجات الأولى من الفاتحين. ومن المعلوم أن كلا من الدولتين المرابطية (1066 م ــ 1147 م) والموحدية (1130 م ــ 1269 م) اللتين حكمتا في تلك الفترة، أسسهما وأرسى دعائمهما زعماء من أصل بربري يتمتعون بنفوذ كريزماتي. وأستعير هنا في وصف هؤلاء الزعماء عبارة بليغة استعملها كيرتز، اذ يقول في حقهم ''أنهم جمعوا في شخصهم بين سياسة الرجل العاقل وتقوى الرجل الزاهد''[7]. وقد عملت الدولتان معا على صهر القبائل البربرية ضمن القوى السياسية الفعالة، وعلى ادماج المدن في الامبراطوريتين اللتين

6) كيرتز (1968) ص : 5 ــ 7

7) المرجع السابق ص : 8

أستهما. ومن الملاحظ أن شبه جزيرة ايبريا خضعت لحكم الدولتين مدة زمنية طويلة. وقد أعطت الدولتان دفعا قويا ونفسا جديدا لعملية التعريب الذي حتمته الضرورة الدينية. كما أدت الموجة الثانية من الهجرة العربية ــ التي تعرف عند المؤرخين الكولونياليين ب ''الغزوات الهلالية'' ــ الى تلاشي التمايز بين القبائل البربرية والقبائل الناطقة بالعربية، الشيء الذي عمل، فيما بعد، على تقوية القاعدة السياسية لهاتين الدولتين، وساهم في تكوين هوية مغربية متميزة.

أزمة الزوايا وتقويمها

استمرت أزمة الزوايا من القرن الخامس عشر الى نهاية القرن السابع عشر، والملاحظ أن بداية الأزمة لم ترتبط بحدث تاريخي معين بقدر ما ارتبطت بتضافر عدد من التطورات التاريخية. فبعد زوال الدولة الموحدية، جاءت الدولة المرينية التي دخلت بدورها، بعد مرحلة ازدهار، مرحلة انحطاط دامت مدة طويلة. ثم كان فقدان المغرب السيطرة على تجارة الذهب المربحة عبر الصحراء ــ نتيجة اكتشاف الأوربيين لطرق بديلة ــ الذي شكل عاملا اقتصاديا مهما ساهم في الضعف السياسي للمغرب ومكن الاسبان والبرتغاليين ''الصليبيين'' من احتلال الشواطيء المغربية واقامة مراكز فيها. وقد كان السلاطين المرينيون مضطرين لمهادنة المحتلين والتعامل مع القوات المسيحية الأخرى في جنوب أوروبا، الشيء الذي لم يرض عددا من المغاربة ممن انتقدوا هذه التنازلات لرغبات المسيحين، التي لم يكن لها مبرر في نظرهم. وقد لعب العثمانيون في الجزائر ــ الذين لم يكونوا تحت الضغط المباشر للقوى المسيحية ــ دورا في تنمية الشعور بعدم الرضى هذا وفي تفاقم مشاكل الدولة المغربية، وذلك بمؤازرتهم للمعارضة القائمة ضدها. وفي نفس هذه الفترة، شرعت مجموعة من القبائل البربرية في تحركات واسعة النطاق من أقصى الجنوب الى المناطق الوسطى والسهول الغربية، دامت طيلة القرون الموالية. وكانت النتيجة النهائية لتضافر هذه العوامل، خلق فترة طويلة من الصراعات الأهلية والسياسية[8]. وبذلك أصبح الصراع على السلطتين الدينية والسياسية قائما في كل مستويات التمفصل المجتمعي، اذ غدت السلطة عرضة للتقلبات ومن الصعب الحفاظ عليها. وفي ظل هذه الظروف، أصبحت دولة السلطان، التي من المفروض ان تكون مركزا للسلطة والمشروعية، مجرد مركز من المراكز التي تتصارع على السلطة والنفوذ في المجتمع المغربي.

8) بروك (1969) ص 70 ــ 75، وبيل (1938) ص 376 ــ 400، ولاكوسط (1974).

ونعتقد أنه من المفيد أن نوضح هنا بصورة دقيقة، كيف أن مساءلة هذه الفترة تدخل في صلب موضوع هذا البحث، ذلك أن هذه الفترة مهمة بالنسبة لنا كفترة مكونة تشكل فيها جانب كبير من الأسلوب الديني والسياسي الذي ظل سائدا في المغرب فيما تلى ذلك من القرون. وهذا ما سعى لابرازه كليفورد كيرتز في مؤلفه عن الاسلام في المغرب وأندونيسيا[9]. وتشكيل هذا الاسلوب من الاهمية بمكان بالنسبة لهذه الدراسة، فكما سبق أن أوضحنا سلفا، فان العكس هو الذي يهمنا هنا (أو بعبارة أخرى الطريقة التي تفكك بها ذلك الاسلوب)، الا أن الافتقار الى المصادر التي تكشف عن الطبيعة السوسيولوجية، يحد من امكانات القيام بدراسة مقارنة. ولتعويض هذا النقص، سنكتفي هنا بالتركيز على بعض الطرق التي اتبعت في تأويل هذه الفترة في الكتابات التاريخية وفي كتابات المثقفين المغاربة المعاصرين، اذ ان من شأن الاهتمام بهذه الكتابات أن يكشف لنا بعض الصعوبات التي تواجه دارس الاسلام الشعبي.

يعتبر المجهود الذي يبذل لفهم الاحداث، كما أدركها في الأصل المساهمون فيها، واحدا من مكونات فهم حركة التاريخ. وهذا صحيح على الأقل بالنسبة للمؤرخين الاجتماعيين. فالمؤرخون عندما يعيدون بناء مظهر من مظاهر الماضي، يكونون على بينة، بدافع من وعيهم المهني، بضرورة الاسلوب الاعتباطي (أو التحكمي) الذي يتبعونه في عمليتي الانتقاء والتجريد اللتين تدخلان في طبيعة عملهم. وبعبارة أخرى، فان فهم حركة التاريخ يدخل فيها وعي الملاحظ (المؤرخ) بما هو أساسي من حركة الماضي في تفاعلها مع ما هو معروف من أحداث الماضي. ولهذا فان ما ينتج عن دراسة الماضي، لا يكون تصورا واحدا للماضي، بل مجموعة من التصورات لذلك الماضي. وبعيدا من أن نقع في عقم المذهب النسبي أو يأس الوضعيين، فان الاهتمام بالمشاكل التي تطرحها مسألة الادراك هاته، تشحذ حساسية المؤرخ الاجتماعي تجاه التغيرات الزمنية التي تطرأ على الفهم الثقافي لأية فترة من الفترات التاريخية. وبما أن شكل الماضي والمواقف المتخذة منه، تفيد كعناصر أساسية في تحديد الوقائع المجتمعية المعاصرة، فان ما سبق أن قلناه ينطبق سواء على البحث في الماضي أو على البحث في الحاضر.

وهذا وضع البحث في فترة أزمة الزوايا، فعلى الرغم من ضآلة المصادر المتعلقة بالفترة، فقد استعملت، على قلتها، من طرف المؤرخين الكولونياليين وبعض المثقفين المغاربة مؤخرا،

9) كيرتز (1968)

لصياغة تصورات حول المجتمع المغربي (واستعملت عند البعض لصياغة تصورات حول المجتمع الاسلامي ككل). ومع وجود اختلافات كثيرة، في مظاهر مختلفة، بين الكولونياليين والكتاب المسلمين، فانهم ينطلقون جميعا من فرضية واحدة، وهي بقاء المجتمع المغربي والثقافة المغربية متحجرين خلال فترة الأزمة وعدم دخول أي تغيير على أشكالها الأساسية منذ ذلك التاريخ الى بداية عهد الحماية. وسأترك مؤقتا الخوض في صحة هذا الافتراض ودقته، وأركز على ما تكشفه الاسطوغرافيا المتعلقة بأزمة الزوايا وعلى مواقفها من الفهم الشعبي للاسلام.

وباستثناء الكتابات الحديثة لعبد الله العروي[10]، فان معظم ما صيغ حول أزمة الزوايا، يبقى في الأساس ما كتبه المؤرخون الكولونياليون الذين اعتمدوا على الأبحاث التاريخية والاثنوغرافية التي كتبت في العقود الأولى من هذا القرن. وهذه الدراسات المرجعية، قام بها في الأساس أشخاص كانوا معنيين بكيفية مباشرة أو غير مباشرة بتثبيت نظام الحماية والابقاء على وجوده. وكما استقطبت الهند كبار الباحثين الانجليز، فان المغرب استقطب عددا من كبار الباحثين الفرنسيين أكثر مما استقطبتهم مستعمرة فرنسية أخرى. ولهذا السبب وغيره، فان أبحاث هؤلاء الباحثين والدارسين تبقى نقطة بداية في أية اعادة لتقويم تاريخ المغرب وماضيه. وحتى نكون أكثر دقة، فان الصورة الكولونيالية المعممة حول المغرب اصبحت الآن جزءا من الماضي الموروث.

لقد قام الفرنسيون، سواء في المغرب أو في مستعمراتهم الأخرى، بعملية تجميد لما اعتبروه يشكل الوجه التقليدي لمجتمعات المستعمرات، وذلك حتى تستخدم عناصره الرئيسية كرموز لمشروعية الاستعمار والقوى ''الحامية''. أما بالنسبة للمغرب، فقد ساد شعور عند الفرنسيين بأن الابحاث الاثنوغرافية المبكرة، التي قام بها ضباط المخابرات، قد أحاطت بكل مظاهر ''المغرب الغابر''، وارتأوا أن من مهامهم الرئيسية الابقاء على ما اعتبر في نظرهم ايجابيا من تلك المظاهر والعمل على تعزيزه. وقد ظل هذا حاضرا في السياسة الفرنسية طيلة عهد الحماية. فحتى بعد أن استتب الحكم الفرنسي في المغرب، لم يسع المسؤولون الفرنسيون الى اعادة تقويم أحكام الاثنوغرافيين الأوائل وفرضياتهم على ضوء الظروف المستجدة، بل على العكس ظلوا يستحضرونها ويرددونها. وقد تمكن الفرنسيون، على الأقل في الفترة الأولى من عهد الحماية، من فرض رؤيتهم للمجتمع المغربي وجعلها مكونا أساسيا في واقع المجتمع.

10) العروي (1970)

وأحيانا كان المسؤولون والباحثون الكولونياليون يصفون مجتمع شمال افريقيا، بأنه مجتمع ظل ساكنا سكونا تاما منذ خروج الرومان من المنطقة إلى عودة الحكم الفرنسي اليها[11]. وقد عزا هؤلاء ثبات الاحوال المجتمعية اما إلى تأثير الديانة الاسلامية[12] واما الى مجموعة التصورات الدينية الموجودة عند ''الاهالي'' البربر[13]. وقد تمسك الاختصاصيون الكولونياليين بمفهوم ''العقلية البدائية'' لـ لوسيان ليفي بروبل تمسكا قويا لكي يسوغوا نظريا فرضيتهم حول الاسلام التي ترى بأن الديانة الاسلامية تفرض على أفراد المجتمع سلطة قوية، الشيء الذي جعل، مثلا، عقول المغاربة، بصورة جماعية، محشوة بعدد من الصور الثابتة التي لا تقبل أي تبديل أو تحوير[14]. والى فترة جد متأخرة من عهد الحماية، لا تتعدى سنة 1951، كتب مسؤول فرنسي كبير واثنوغرافي رائد حول تطور الاسلام : ''ان الاسلام يتطور ببطء شديد [أبطأ مما هو مألوف في الديانات الاخرى] وأن قياس الزمن بالنسبة لتطور الاسلام، يجب الا يحسب بالسنوات، ولكن بالقرون''[15].

والواقع أن عددا قليلا من الباحثين هم الذين غالوا في رؤية مجتمع شمال افريقيا في وضع راكد وثابت منذ العهد الروماني. ومع هذا يبدو أن معظم الباحثين مالوا الى اعتبار أزمة الزوايا فترة حاسمة، كما أشرت الى ذلك، أعيدت فيها صياغة المؤسسات والمعتقدات الدينية، لتساير ما كان هؤلاء الباحثون يعتبرونه مفاهيم أساسية عند ''الاهالي'' في شمال افريقيا، ولكن دون أن يقيموا دليلا على ذلك.

11) بعد استقرار نظام الحماية بالمغرب، بدأ الفرنسيون ينظرون إلى العناصر الأخرى من غير الأهالي أنها تشكل عناصر ''تقدمية'' بكيفية متأصلة في المجتمع المغربي. وبالنسبة للنماذج المنمطة (صورة عن افراد جماعة معينة) أنظر جاك بيرك 1973 ص 179 — 199.

12) أنظر على سبيل المثال فان كنب (1914)، خاصة الصفحات من 157 إلى 194.

13) أنظر على سبيل المثال بيل (1938).

14) بربنو (1923) و (1934)، وهاردي (1926). لقد اصبحت هذه الافتراضات سلاحا ايديولوجيا قويا في يد المستشارين السياسيين لدى الاقامة العامة الفرنسية بالمغرب. فعلى سبيل المثال، استعملت للتمييز بين الأوربيين والأهالي في السكن في الحواضر، على أساس أن المسلمين ''يفضلون'' العيش في عزلة عن الأوربيين. كما استعملت أيضا لتسويغ السياسة الفرنسية الخاصة بالتمييز بين العرب والبربر، في الظهير البربري (1930)، الذي نص، من ضمن ما نص عليه، على عدم خضوع البربر لأحكام الشريعة الاسلامية. وقد كان الهدف من هذا الظهير تبني الفرنسيين هوية منفصلة للبربر عن العرب (والى حد ما عن المسلمين). وقد علق جاك بيرك على ذلك، أنها كانت محاولة لخلق أماكن اثنية معزولة للبربر (جاك بيرك 1967)

15) وردت هذه الاشارة في مقدمة مونطاني لكتاب دراك (1951) ص 5. الاضافة الموضوعة بين معقوفين، اضافة من المؤلف.
ترجمة هذا النص من الفرنسية من عمل المؤلف، وكذلك الأمر بالنسبة للنصوص الأخرى الفرنسية، ما لم تتم الاحالة على ترجمتها الصادرة بالانجليزية.

المعتقدات الاساسية في ''بلاد البربر'' *

تعتبر كتابات الفريد بيل حول التركيب الديني الذي انبثق عن أزمة الزوايا، من أهم الكتابات الكولونيالية في هذا الباب. درس الفريد بيل، ولعدة سنوات، في الجزائر والمغرب، وكان من بين مهامه الأولى في المغرب، اعادة تنظيم التعليم التقليدي في جامعة القرويين، التي كانت آنذاك من أكبر مراكز التعليم الديني في شمال افريقيا. وقد القى بيل في الثلاثينات سلسلة من المحاضرات حول الاسلام، بنى عليها، فيما بعد، كتابه المعروف بـ ''الديانة الاسلامية في بلاد البربر'' الذي صدر سنة 1938. وقد أصبحت كتابات بيل تشكل جزءا من مناهج الدراسة التي كانت تلقن لضباط الشؤون الاهلية. وقد أخبرنا جاك بيرك، أن محتوى الكتاب كان متجاوزا معرفيا عند صدوره. وهذا صحيح، الا أنه لا يمنع من أن الكتاب كان له تأثير بالغ على الضباط الفرنسيين العاملين في المغرب، خاصة وانه لم تظهر كتابات مصوغة بطريقة أفضل يمكن أن تعوضه، الا بعد مرور مدة زمنية على صدوره، نذكر منها كتاب هنري تيراس ''تاريخ المغرب'' الذي صدر بعد مرور أزيد من عشرين سنة على صدور كتاب بيل (1949–1950).

يكتسي كتاب بيل أهمية خاصة، وذلك لمحاولة المؤلف أن يبين بكيفية شاملة التداخل الموجود بين المعتقدات الدينية والتطور التاريخي للفترة التي يناقشها في تاريخ المغرب. ويحوي تقويم بيل للمعتقدات الدينية عدة تحريفات واضحة، منها على الخصوص قبوله بمبدإ تراتب المعتقدات الدينية، وامكانية وجود دين ''حقيقي'' معزول، بطريقة أو بأخرى، عن باقي المظاهر المجتمعية الأخرى. لكن مع هذه الانتقادات الأولية، تبقى هناك ميزة أساسية للمؤلف، وهي اعتباره في دراسته لكل المصادر المتوفرة آنذاك.

يمكن اعتبار أطروحة بيل حول المعتقدات الدينية والبراهين التي استخدمها ذات طابع مثالي، اذ يرى بيل في تقويمه العام لتطور المعتقدات الاسلامية في المغرب، أنها مرت بتطور تاريخي طويل المدى عرفت فيه الشعائر الاسلامية الاساسية تلاشيا تدريجيا مع الزمن. وهذا المنحى في التحليل ناتج عن افتراض بيل لوجود فترة تاريخية كانت فيها المعتقدات الاسلامية والشعائر المرتبطة بها مفهومة ومطبقة من قبل النخبة المدينية في مجتمع شمال افريقيا في أشكالها الخالصة وبكيفية نموذجية. الا أن بيل لم يعط المضمون السوسيولوجي لهذه الفترة المفترضة. اما بالنسبة للفترات اللاحقة على تلك الفترة، فقد حاول بيل، بما أتى به من تحليل سوسيولوجي ووصف للفهم الديني في الاوساط الشعبية، في تلك الفترات، أن يبرهن على أن الاسلام — الذي ميزه عن المعتقدات الأخرى بوصفه له بأنه «ايمان ديني» وحضارة — عرف تراجعا وقدم تنازلات ليساير المعتقدات المحلية.

* فضلنا ترجمة Berberie ببلاد البربر، حتى يحافظ النص على ما يقصده الكاتب من ابقاء على النعوت التي استعملت في الكتابة الكولونيالية (هـ.م)

تشبه بنية كتاب الفريد بيل، في أوجه كثيرة، بنية كتاب فيستل كولنج (Fustel de Coulange) «الحاضرة القديمة» (La cite antique). ذلك أن بيل لم يبتعد كثيرا عما كتبه الاثنوغرافيون الاولون كادمون دوتي ، بل تبعهم فيما ذهبوا اليه من افتراض وجود نمط تراتبي للتطور الذي عرفه الدين والمجتمع. ففي البداية، استهل بيل كتابه بفصل خصصه لما افترض أنه يشكل الممارسات الدينية القديمة عند سكان افريقيا الأوائل، ثم أتبعه بفصول، كل واحد منها مخصص لفترة تاريخية من تاريخ المغرب الى نهاية القرن السادس عشر. ثم انهى كتابه بفصل ختامي عن المعتقدات الدينية خلال القرون الاربعة الاخيرة من تاريخ المغرب، والمفترض أنها بقيت على حالها طوال تلك القرون[16]. وفي الفصل الأخير فقط، استعان بيل مرارا بنتائج الابحاث الاثنوغرافية، معتذرا في نفس الوقت عن اضطراره لادخال ''الخيالات الدينية الشعبية'' ''و الخرافات الدينية''، لما تشكله من ''تشويش''، في نظره، على الواقع الفعلي للاحداث التاريخية، تناقض وما كتب عنها[17].

هذا عن مجمل الكتاب، وسنحاول فيما يلي اعطاء بعض من تفصيلاته. ينطلق بيل من فرضية أن الاسلام عندما أدخل أول ما أدخل الى شمال افريقيا (أو بلاد البربر حسب تعبير بيل)، كان مفهوما ومطبقا فقط من قبل النخبة المدينية، سواء تعلق الامر بممارسة الشعائر الدينية الرسمية أو بالممارسة الصوفية. وحتى رجال القبائل الذين قصدوا المدن للتفقه في الدين، ادمجوا بطريقة أو بأخرى في المجتمع المديني، ولم يحاولوا نقل معرفتهم الدينية للبوادي[18].

ولم يحدث تغيير في هذا الاتجاه، الا في القرن الثالث عشر، أي في الوقت الذي أنشئت فيه الزوايا في البوادي، واكتملت بها شبكة الزوايا التي كانت موجودة في المدن قبل ذلك التاريخ. وكان التعليم السائد في هاته الزوايا يميل الى التأكيد على المنحى الصوفي، أكثر مما يميل الى التأكيد على مظاهر الاسلام الأخرى؛ اذ كانت المبادىء الأساسية للتصوف والطقوس الضرورية للتدرج في الطريقة الصوفية تحظى باهتمام كبير من قبل رجال الزوايا. وكان يسهر على تسيير كل زاوية معلم صوفي يعرف بالشيخ (من الأشياء الدالة هنا على مثالية بيل وافتراضاته حول المادة التي يتعامل معها، مقارنته الضمنية للتصوف الاسلامي

16) لقد كان في نية بيل أن يتمم كتابه بجزءين اضافيين،أحدهما عن الزوايا والصلحاء والطرق الصوفية، وثانيهما عن المعتقدات الوثنية، الا أن أي واحد من هذين الجزءين لم يعرف طريقه الى النشر، على الرغم من أن اهتمامه بهذه الموضوعات واضحة فيما نشر في كتابه الأول.

17 بيل (38 19) ص : 390 — 400

18) المرجع السابق ص : 364 — 365.

بالتصوف المسيحي الاوربي المؤسساتي، وذلك بمقابلته للشيخ في الطرق الصوفية بالموجه الروحي directeur de conscience في التصوف المسيحي) ويحيط بكل شيخ جماعة من المريدين يعرفون هم وشيخهم ب ''الفقراء''. (الفقراء مصطلح صوفي يعنى به الاشخاص الذين زهدوا في الدنيا ومتاعها في سبيل الله)، بينما يقوم باعالة فقراء الزاوية، السكان القريبون من الزاوية، وذلك بما يقدمونه لهم من هدايا ومساهمات اما نقدا أو عينا[19].

لقد أحدث انتشار الزوايا في البوادي تغييرا جوهريا في طبيعة التصوف ذاته. فحسب ما أورده بيل، فان التعاليم الصوفية الصارمة والشعائر الدقيقة ومفهوم التوحيد وغير ذلك من مظاهر التصوف، لم تكن واضحة ولا مفهومة عند أهل القبائل من أتباع الزوايا الذين تنقصهم رقة الحضارة والمعرفة الدينية. لذا كان على الاسلام أن ''ينزل'' به الى المستوى الذي يمكن ان يدركه فيه عامة الناس. ونتيجة لذلك، لم تستطع المكونات المجردة للاسلام أن تعيش في التركيب الديني المنبثق عن الاسلام الشعبي[20]. وقد أصبحت الزوايا، في المناطق القبلية، في نهاية الأمر، مجرد مراكز متواضعة تعمل على نشر فهم ''معدل'' للطقوس الدينية والتعالم الاسلامية. غير أن الزوايا لم تكتف بهذا الدور المتواضع، وأصبحت تتدخل في الشؤون السياسية للقبائل والأمور المحلية للمناطق التي توجد بها. وقد قصد سكان البوادي الزعماء الدينيين من أصحاب هذه الزوايا، بكيفية خاصة، أثناء الاضطراب السياسي الذي عرفه المغرب في القرن الخامس عشر وما بعده، لكي يرفعوا عنهم جور الحاكمين، أو يساهموا معهم في افتداء أسرى المسلمين من قبضة المسيحيين، أو يخففوا عنهم غير ذلك من الاضرار التي تلحق بهم[21].

ويرى بيل أن السبب الرئيسي الذي جعل الزوايا المنبثة في البوادي، غير قادرة على الرفع من مستوى الفهم الديني عند سكان البوادي، هو عدم قابلية ما يسميه بيل ب ''الدين الاساسي عند البربر'' لاستيعاب معتقدات أخرى. وقد اعترف بيل، في بحثه عن طبيعة هذه ''المعتقدات البربرية الاصلية''، أنه لا توجد أدلة تاريخية كافية حولها، وحتى ان وجدت فهي غير أكيدة. ولكن مع انعدام الادلة هذا، يقرر بيل بأنه اذا ما نحن توغلنا في الماضي البعيد من تاريخ شمال افريقيا، سنجد أن البربر اعتقدوا في مزيج من قوى الخير والشر ومارسوا تقنيات سحرية تحميهم من ارواح شريرة غامضة. ومن بين الحجج التي ساقها بيل للتدليل

19) المرجع السابق ص : 352 — 353.

20) المرجع السابق ص : 355، 369، وميشوبيلير (1927) ص : 4.

21) بيل (1938) ص 353.

على وجود هذه البنية التحتية من المعتقدات الدينية، القصر النسبي للمدة الزمنية التي استطاعت فيها الايديولوجية الدينية للدولتين المرابطية والموحدية أن تبقى مهيمنة على المعتقدات الدينية عند البربر. ومن بين المؤشرات التي استغلها في هذا الباب أيضا، النجاح الذي لاقاه ''التصوف المبسط'' عند البربر والسرعة التي انتشر بها في البوادي. ذلك أن سكان البوادي ادمجوا شيوخ التصوف في شبكة معتقداتهم السابقة، ونسبوا اليهم قدرة منح البركة. ويفسر بيل ذلك بقوله : ''اليست فكرة الاله الحامي لدين الاسلام — الذي هو أكثر قوة من الارواح الشريرة — تؤدي بنا الى أن الله يمكن أن يمنح بعضا من قوته، أو بركته لأصدقائه (كذا في الأصل) من البشر ؟ وأن التطلع لكي يصبح المرء واحدا من هؤلاء بما يمارسه من طقوس صوفية، وكذا الاستفادة من القوى التي يتمتع هؤلاء ''الاشخاص الفيتشة'' (hommes fetiches)، التي تنفع في القضاء على الارواح الشريرة وتنحيتها، تشكل منظورا يتفق مع تطلعات كل واحد.''[22].

ويرى بيل أن أهمية كبرى ومتزايدة منحت للمنحدرين من سلالة الرسول أثناء أزمة الزوايا، وتعتبر هذه الاهمية المعطاة للشرفاء عنصرا رئيسيا في التقديم الذي اعطاه للاسلام في تلك الفترة وذلك كديانة منسجمة مع المعتقدات البربرية الاصلية ادمجت فيها مفاهيم مختلفة.

وقد كان مفهوم الشرف منفصلا تماما عن مفهوم الصلاح قبل القرن الخامس عشر. لكن بعد هذا التاريخ، بدأ بعض الصلحاء المرموقين يدعون تدريجيا الانحدار من سلالة الرسول. ومنهم، على سبيل المثال، الشيخ الصوفي الجزولي (المتوفى سنة 1465/1466)البربري الأصل، الذي اشتهر عنه أنه كان له أزيد من اثني عشرالف من الأتباع عند وفاته. وهكذا أصبح مفهوم الشرف ومفهوم الصلاح يندمجان في بعضهما بكيفية متزايدة. ويقول بيل، انه بعد القرن الخامس عشر، انتشرت ''عدوى'' ادعاء النسب الشريف بين الصلحاء. وحتى بعض القبائل غيرت أسماءها لتدلل على نسبتها لآل البيت.

وما حدث من تطور في دمج الصلاح بالشرف، يشبه التطور الذي عرفه مفهوم الصلاح ذاته. فقبل القرن الخامس عشر، كان المرَابط هو ''الشخص الذي يربط نفسه بالاله'' أي بالمعنى الذي يقابل المراد بالشيخ عند المتصوفة. كما كانت لفظة مرابط تعني الدعاة الذين يعيشون في الرباطات من أجل التعبد ونشر الدعوة أو من أجل الجهاد. وقد

22) المرجع السابق ص : 342.

عرف المعنى المراد بالمرابط تحولا في القرن الخامس عشر، فمنذ ذلك التاريخ، أصبح ينظر الى المرابطين كأولياء وصلحاء، وساد في الاعتقاد الشعبي، أنه لكي يضمن الناس نجاحهم في هذه الدنيا، عليهم أن يربطوا أنفسهم بواحد من الاولياء الذين بامكانهم منح البركة الالهية. وتعتبر الشهرة بالصلاح وما يتبعها من قدرة على منح البركة، في جزء منها، وراثية، الا أن الشهرة بالصلاح تنبني عادة على توفر عدد من العوامل، كالانتساب لآل البيت أو لصحابة الرسول (كالانتساب لعمر بن الخطاب الذي تدعيه السلالة الشرقاوية) وامتلاك المعرفة بالعلوم الدينية، والكشف الصوفي وغير ذلك من القدرات الخارقة للعادة. والملاحظ أن امتلاك واحدة من هذه المزايا قد يؤدي الى امتلاك الاخريات، فمثلا اشتهار أحد الافراد بمعرفة العلوم الدينية قد يؤدي به الى الشهرة بالصلاح[23]، كما أن الشهرة بالصلاح قد تضفي المشروعية على ادعاء النسب لآل البيت[24].

ويقول بيل،إنه خلال هذه التطورات التي عرفتها المعتقدات الدينية، استمر العلماء في التدريس بالحواضر على الرغم من أن معرفتهم أصبحت في عزلة عن الواقع المعاصر لهم، وبعيدة عما أصبح مقبولا لدى عامة الناس. وبذلك غدت معرفة هؤلاء معرفة متحجرة وعقيمة. بينما ترك للصلحاء والزوايا مهمة نشر صوفية مبسطة وتعاليم دينية أزيل عنها كل مظهر من مظاهر التقاليد الاسلامية الصارمة، وبث أفكار الرضا بالقضاء والقدر. وهكذا أصبح تركيب الاسلام الشعبي خال من أي روح نقدية، واستمرت هيمنة معتقدات الزوايا والصلحاء في المجتمع المغربي منذ ذلك التاريخ الى مطلع القرن العشرين بدون منازع وبدون أن يدخل عليها أي تغيير يذكر. وتعني هذه الهيمنة، في نظر بيل، تراجعا للحضارة الاسلامية في شمال افريقيا[25].

أما النتائج السياسية لحركة الزوايا والصلحاء، فقد كانت بليغة وبعيدة المدى. ذلك أن الدولتين اللتين قامتا في المغرب في أعقاب أزمة الزوايا، ونعني بهما الدولة السعدية والدولة العلوية، أسستا مشروعيتهما على قاعدة الانتساب لآل البيت. وعلى الرغم من أن الزوايا ساعدت كلا من الدولتين في الوصول إلى الحكم، الا أنها ناضلت في نفس الوقت للحفاظ على استقلالها السياسي المحلي والاقليمي تجاه السلطة المركزية. وقد أصبحت الزوايا في نهاية القرن السادس عشر حاضرة بقوة في العمل السياسي. ومما يدل على هذا الحضور، أن كل

23) المرجع السابق ص : 371.
24) ليفي بروفنصال (1922)، ص : 201
25) بيل (1938) ص 369 — 372، 388

مراكز السلطة في شمال افريقيا كتلمسان (الخاضعة للحكم العثماني منذ سنة 1555) وتونس (التي خضعت له منذ سنة 1574) وفاس ومراكش (اللتين كانتا مقرا للسلطة المركزية في عهدي الدولة السعدية والعلوية) اتبعت اسلوبا سياسيا يحابي الزوايا ويهادنها. كما عمدت دول المنطقة على أشراك الزوايا في سياستها الخاصة، حتى تحقق أغراضها السياسية وتضمن الولاء الشعبي الذي تكون غالبيته قبائل بربرية. وكان الصلحاء الذين يدعون الصلة بالشيخ الصوفي الجزولي يوجدون بكثرة في المناطق الخاضعة للمغرب، بينما كان الصلحاء ممن يدعون الصلة بالشيخ عبد القادر الجيلاني (المتوفى سنة 1166) يوجدون مبدئيا في المناطق الخاضعة للحكم العثماني. وكما سبق أن أشرنا الى ذلك، فان الدول التي تعاقبت على المغرب، خلال الأزمة، وجدت نفسها في وضع يضطرها لمهادنة المسيحيين، بينما كان بامكان العثمانيين والزوايا بكيفية عامة — سواء الزوايا التي توجد تحت النفوذ العثماني أو غيره — رفض التعامل مع المسيحيين والدعوة الى الجهاد ضد الكفار.

ويعلق بيل على وضعية القرن السادس عشر قائلا، بأن المغرب وجد نفسه في تلك الظروف، ''فريسة'' للصلحاء والزوايا، الذين استغلوا عن وعي شهرتهم بالصلاح واستعملوها كوسيلة لتحقيق المكتسبات المادية (الدنيوية). ويضيف في هذا الصدد معتمدا على أحد المصادر المبكرة، أنه منذ القرن السادس عشر وما بعده، أسس الصلحاء والزوايا اقطاعيات فيودالية ''تحت ستار الدين''[26]. وقول بيل هذا يفصح بقوة عن افتراضه الضمني لما يرى أنه هو ''الدين الحقيقي''. ومع ذلك يبدو أن بيل كان على صواب في تشديده على الصراع الحاد بين دولة السلطان والزوايا، الذي استمر من أواخر القرن السادس عشر الى بداية عهد الحماية. ففي نظر العامة، يشارك السلاطين والصلحاء في نفس القاعدة

26) المرجع السابق ص : 376 — 388.
ويعتقد بيل، بالاضافة الى آخرين، أن شعورا بالخيبة ساد في القرون الأخيرة، عند من كانوا يدعون الصلاح. فعديد من الرحالة والدبلوماسيين الأجانب، ممن عاشوا في المغرب، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، أعطوا أمثلة تؤكد ما ذهب إليه بيل وغيره. فعلي باي (دومنكو باديا أي ليليش). التقى بواحد ممن يدعون الصلاح، فقال له بانه يشعر بنفسه محتقرا وعرضة للاستهزاء من الآخرين ممن يمتلكون الخبرة والمهارة لعمل أي شيء آخر. وموقف الفقهاء والعلماء اليوم من الصلحاء يشبه الى حد ما ما أورده علي باي. ذلك أن الفقهاء زمن زيارة علي باي كانوا على بينة من أمر الصلحاء، وكانوا يتغاظون عنهم ويتركون الناس في غيهم. وقد حدث أحد الفقهاء، علي باي بصراحة في هذا الموضوع (علي باي 1810 ص 48 — 49).
وقد قدم شونيى (1788 ص 179 — 191)، وجهة نظر مماثلة حول وضع الصلحاء، الا أن شونيى ميز بدقة بين أصناف الصلحاء، أكثر مما فعل علي باي. اذ يقول شونيى بأن احتراف الصلاح كان تجارة مربحة كأية تجارة أخرى، ويتوارثها الابناء عن الآباء، والخدام عن السادة. وقد التقى شونيى بأحد الصلحاء، الذي قال له صراحة أنه يدعي الصلاح وليس بصالح حقيقي.

التي ينون عليها مشروعيتهم، بينما يعد السلاطين، في الاعتبار الرسمي، مركزا للسلطات الدينية والدنيوية في الامبراطورية المغربية. كما أن السلطان بوصفه ينحدر من سلالة الرسول، فهو، في نظر العامة، «خليفة الله في الارض»[27]، وتلك الصفة تخوله أيضا أن يكون الزعيم الروحي لكل المغاربة. لقد اتبعت السلطات الفرنسية، قبل اعلانها الرسمي لنظام الحماية في المغرب، سياسة تؤازر فيها المؤسسة السلطانية، التي اتخذت منها قاعدة تبني عليها مشروعية وجودها في المغرب. والملاحظ أن هذه المؤازرة لم تنته بعد الاستيلاء على المغرب، بل على العكس ذهب الفرنسيون بعيدا في تأييد المؤسسة السلطانية ودعمها حتى بعد احكام سلطتهم في البلاد. والى جانب ذلك، توجد قاعدة شعبية أخرى رديفة للاولى تضفي المشروعية على سلطة السلطان، وهي امتلاك السلطان للبركة وقدرته على منحها للاخرين. ومن المعلوم أن امتلاك البركة لا ينفرد به السلطان وحده، بل يشاركه فيه، بكيفية غير واضحة، الصلحاء والاولياء. وقد بلغ من أهمية البركة أنه تمت الاشارة اليها في مشروع الدستور الذي اقترح في سنة 1908[28].

وفي هذا المثال الذي نورده فيما يلي، يبدو واضحا التوتر المتأصل في العلاقات الغامضة بين السلاطين والصلحاء. ففي الظهير السلطاني المؤرخ بـ 10 شوال 1235 / 12 يوليوز 1820 [29][E]، عين السلطان مولاي سليمان طفلا لايتعدى عمره اثنى عشر سنة وليا على رأس الزاوية الشرقاوية. ومما جاء في الظهير الموجه لأفراد الزاوية، أن الطفل ''ورث سر أسلافكم'' وأن لا سلطة لأحد عليه ''فلم نجعل عليه يدا لأحد ولا نظرا لأحد الا نظر الله''، أو بعبارة أخرى أن سلطة الولي وقوته مستمدة من قوى الغيب. ولا توجد في الظهير أية اشارة صريحة إلى واجبات الولي نحو السلطان والخضوع اليه، لكن يفصح تعيين السلطان لطفل في الثانية عشر من عمره ــ والاستعاضة به عن أخيه الأكبر والأكثر

27) يعتبر الملك في الدستور المغربي الحالي ''أميرا للمؤمنين'' وكذلك بالنسبة للاعتبار الرسمي للمثقفين المغاربة. أما بالنسبة لمنظور العوام، فتندمج فيه السلطة الدنيوية والسلطة الروحية للملك. ويعتبر التمييز بين السلطة الدنيوية والروحية أمرا بالغ الأهمية بالنسبة لجهات أخرى من العالم الاسلامي.

28) هذا الدستور هو مشروع الدستور المغربي الذي وضعته سنة 1908 جماعة من أتباع ''تركيا الفتاة''الذين كانوا ضمن حاشية السلطان مولاي عبد الحفيظ. وقد كان مشروع الدستور آخر مبادرة في طريق الاصلاح لجعل المغرب قادرا على مقاومة التدخل الاوربي المتزايد. وتقول المادة السابعة من الدستور : «يجب على كل فرد من أبناء السلطنة الطاعة للامام الشريف والاحترام لذاته لأنه وارث البركة الكريمة».

29) ترجمة الظهائر المشار إليها بحرف (E) هي من عمل جماعة عملت على ترجمتها تحت إشراف ايكور شفيل الذي كان مراقبا مدنيا في أبي الجعد سنة 1938. أما بالنسبة للوثائق المأخوذة مباشرة من الزاوية، فهي من ترجمة المؤلف، وهي المشار اليها بحرف (S). لقد حاولنا اعطاء تاريخ الوثائق بالتاريخ الهجري والميلادي.

رشدا، الذي قضى مدة زمنية ضمن حاشية السلطان ــ عن السياسة البراغماتية للسلطان، ان لم تكن تفصح عن تبعية رسمية للزاوية وخضوعها لرغبات السلطان ومشيئته.

كانت امكانيات الدولة السلطانية في مهاجمة ايديولوجية الزوايا والتشهير بها محدودة، وذلك لاشتراك كل من الدولة والزوايا في القاعدة التي تبنى عليها المشروعية عند كل منهما. وهذا لم يمنع من أن عددا من الصلحاء والاولياء قتلوا أو سجنوا وشردوا في الحالات التي يصبح فيها نفوذهم يحمل خطرا على الدولة[30]. وفي رأي بيل، من هنا جاءت استمرارية الطبيعة السكونية للاسلام في المغرب واستقرار نظام الحكم فيه خلال أزيد من أربعة قرون.

ويظهر من هذا جليا أن بعضا من افتراضات بيل حول طبيعة الدين ــ خاصة حول طبيعة الديانة الاسلامية ــ وعلاقاتها بالمظاهر الاجتماعية الاخرى، قد أثرت بشكل كبير على أسلوب برهانه. فمن الافتراضات الاساسية عند بيل، افتراض وجود دين حقيقي يظهر في مؤسسات مستقلة عن باقي المظاهر الاجتماعية الاخرى. والملاحظ أن بيل لم يهتم باظهار فيما اذا كان المغاربة أنفسهم يحملون نفس التصور للدين الذي جاء به أم لا. ويظهر عدم اهتمامه هذا، عندما يقر، مثلا، أن الزعماء الدينيين الذين ظهروا خلال أزمة الزوايا، استعملوا الدين كـ ''غطاء'' لتحقيق مصالحهم، مستدلا على ذلك بما حققه الزعماء الدينيون من قوة عسكرية وسياسية وامتيازات اقتصادية. وحسب ما يبدو من هذا الافتراض، أن الزعماء الدينيين لن يحملوا تلك الصفة بحق، في نظر بيل، الا اذا نزعت عنهم كل الصفات غير الدينية. والواقع أن بيل ليس وحده الذي عبر عن نفوره من زعماء التصوف الشعبي، فهو يشارك في ذلك عددا من المصلحين المسلمين المعاصرين. وقد سبق أن أشرنا الى واحد من هؤلاء المصلحين، وهو العالم فضل الرحمان الذي كتب عن تطور التصوف الشعبي في مختلف أنحاء العالم الاسلامي. ويرى فضل الرحمان، انه منذ القرن الرابع عشر، أصبح التصوف الشعبي مسيرا من طرف الجانحين عن الاسلام والمستغلين للروحانيات[31]. وفضل الرحمان أكثر دقة من بيل في تحقيب الفترات التي مرت بها الصوفية وفي اظهار التلوينات التي تطبع كل فترة وكل منطقة من العالم الاسلامي. كما أن مجال دراسة فضل الرحمان، كان أوسع من مجال بيل، ذلك ان فضل الرحمان اهتم بالتصوف في العالم الاسلامي ككل. ومع هذه الاختلافات يتفق بيل وفضل الرحمان فيما جاءا به من دلائل حول الضرر

30) أنظر على سبيل المثال، مرسي (1972)
31) فضل الرحمان (1968) ص 185

الذي الحقه التصوف الشعبي بجمهور عامة المسلمين — خاصة في بعض المناطق كشمال افريقيا — على الأقل منذ القرن الثامن عشر[32].

ومما يثير الاندهاش حقا، أنه رغم هذا التشديد على اهمية التصوف الشعبي وانتشاره، الذي نجده سواء عند المؤرخين الكولونياليين كبيل أو عند المصلحين المسلمين المعاصرين كفضل الرحمان، فاننا لا نجد في كتاباتهم ماعدا اشارات سريعة حول طبيعة هذه المعتقدات والدوافع التي تحمل الناس على تقبلها والاعتقاد فيها. أما مسألة الصلحاء فيما اذا كانوا ''صادقين'' أو مجرد مشعوذين، فهي مسألة يصعب البت فيها ان لم نقل يستحيل الوصول فيها الى جواب نهائي. ويبدو لنا من الصائب القيام بمحاولة نصيغ فيها، بأكثر ما يمكن من الوضوح، الكيفية التي توجد عليها المعتقدات الدينية الشعبية في الواقع وليس من عائق أمام هذه المحاولة، اللهم اذا كنا نرى، كما فعل البعض، ان جمهور عامة المسلمين في المغرب، وفي مختلف المراحل التاريخية التي مر بها، جمهور خانع يستهلك بطريقة سلبية معتقداته الدينية، ويتقبل بنفس الطريقة كل ما يتعرض له من غش وخداع (أو جمهور قانع بفهم ثابت للكون لا يتغير مع الزمن، كما ذهب الى ذلك بيل). وفي الاخير لا يمكن للمرء أن ينفي الاهمية عن الابحاث والدراسات الفرنسية التي تقصى فيها أصحابها أنساب الاولياء والعلاقات المفترض أنها موجودة بين الزوايا والطرق الدينية في المغرب. الا أن هذه الابحاث اتبعت نفس المنهج التقليدي الذي سلكه رجال الزوايا والصلحاء في اثبات مشروعيتهم (وسنعود لمناقشة ذلك بتفصيل في الفصول اللاحقة)، وبالتالي لم تعط سوى القليل حول السبب الذي جعل الاولياء يحظون برضا العامة وقبولها. لقد ازدهر هذا الصنف من الدراسات في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي في الوقت الذي كان فيه الفرنسيون ينظرون بعدم الرضا لظهور الحركة الداعية لانشاء جامعة اسلامية تضم كل الاقطار الاسلامية. ذلك أن فكرة انشاء مثل تلك الجامعة، كانت تشكل تهديدا للحكم الاوروبي في المستعمرات الاسلامية، التي كانت فكرتها تصلها عبر الحجاج بعد عودتهم الى ديارهم وعبر الطرق الدينية المنبثة فروعها في مختلف أقطار العالم الاسلامي[33]. ومعظم ما كتب عن الطرق الدينية والزوايا، في تلك الفترة وحتى في الفترة المتأخرة من عهد الحماية[34]، ماعدا استثناءات قليلة، تشبه في محتواها محتوى التقارير البوليسية التي تتقصى مدى قوة الطرق الدينية ونفوذها مع اضافات تضم ما كتب

32) المرجع السابق ص : 153 — 202، 237 — 260
33) أنظر على سبيل المثال رين (1884)
34) أنظر على سبيل المثال دراك (1951)

عن تلك الطرق بكيفية رسمية. ولهذا لم تشكل تلك الابحاث فهما حقيقيا للسمات الشعبية للطرق والزوايا ولا للدعوى التي تقوم بها.

بعد هذا تبقى أمامنا عدة تساؤلات مطروحة : ماهي القوى الدافعة وراء التصورات الشعبية للاسلام، التي ساندت، ولعدة قرون، المعتقدات والطقوس المرتبطة بالصلحاء والزوايا ؟ لماذا يحافظ الناس على روابط مع الاولياء والزوايا ؟ ان الاكتفاء بالادعاء القائل بان الصلحاء أناس ''مشعوذون'' أو ''جانحون عن الاسلام'' لا يشكل جوابا شافيا للسؤال الجوهري المطروح. وحتى لو سلمنا فرضا بما ذهب اليه بيل، من وجود بنية تحتية من المعتقدات الدينية، لها من القوة ما جعلها تتحكم في الشكل الذي اتخذه الاسلام في شمال افريقيا، فانه من المفيد التفحص بدقة فيما يراد بـ ''الخيالات الشعبية الدينية'' و''الخرافات الدينية'' وغيرها ولكن دون أن نبحث لها عن تبريرات. والمقصود من الفصول اللاحقة هو تأسيس قاعدة لادراك مثل هذه المفاهيم.

الفصل الثاني

الزوايا والصلحاء في التأريخ المحلي
الزاوية الشرقاوية

يتألف التاريخ المغربي الى نهاية القرن التاسع عشر من مجموعة من الكتابات التاريخية، على المستوى المحلي. وأزمة الزوايا كحلقة من هذا التاريخ، هي بدورها تركيب من هذه الكتابات المحلية. ومن أهم الموضوعات التي احتلت مكانة الصدارة في هذا الصنف من التاريخ، الصراع الذي كان يدور عادة بين السلاطين والقوى المحلية للتغلب والتحكم في الولاءات المحلية والاقليمية والتي لعب فيها الصلحاء والزوايا دورا كبيرا.

ورغم أهمية دور الصلحاء والزوايا في تاريخ المغرب وأهمية العقيدة التي يدعون لها، فان أهمية هذا الدور لم تحظ الا باهتمام محدود فيما كتب من هذا التاريخ. ويرى الاستاذ العروي أن المغاربة نظروا الى اشكالية أزمة الزوايا كحلقة من تاريخ المغرب تنتمي الى فترة انعدمت فيها الوحدة ان لم نقل انها فترة انحطاط. ويضيف العروي انه نتيجة لذلك، نادرا ما استغل المؤرخون المغاربة ما هو متوفر لديهم من مصادر حول هذه الفترة[1]. ومما لاشك فيه أن أبحاثا من هذا القبيل تعترضها صعوبات جمة، خاصة بالنسبة للمؤرخين الذين يقتصرون على استعمال مصادر مكتوبة. أما بالنسبة للتاريخ الاخباري التقليدي، فتتسم كتاباته بطابع أجوبة جاهزة لأسئلة موضوعة ومحددة مسبقا في تقاليد هذا الصنف من

1) العروي (1970) ص : 212 — 213،- 256
وهناك استثناء، وهو الموسوعة التاريخية، حول تاريخ تطوان لمحمد داوود (1959 —) التي تضم إشارات عديدة للصلحاء والزوايا، وتدل على غنى المصادر المتوفرة، أو على الأقل متوفرة بالنسبة لبعض المناطق. وقد كتب المختار السوسي موسوعة مماثلة عن التاريخي المحلي لسوس.

الكتابة[2]. فحين تتعرض لمسألة الصلحاء والزوايا، تغفل هذه المصادر عمدا كل مظهر تراه مخالفا للتعاليم الاسلامية الاصيلة، فعندما تترجم لأحد الصلحاء مثلا، فانها تذكر فقط أنه كان متدينا ورعا، وعالما ووليا من أولياء الله نذر نفسه لعبادة الرحمن الخ. ولا تشير الا بطرق ملتوية لأنشطته السياسية والدنيوية، وتغفل أحيانا هذا الجانب كلية. ويرجع سبب هذا الحذر الى أن الصلحاء كانوا يمثلون تهديدا قويا لنفوذ المخزن وسلطته. وبما أن معظم المؤرخين الاخباريين كانوا يعيشون في كنف السلطان ويعتمدون كلية في معاشهم على ما ينعم به عليهم، فانه من باب الحذر بالنسبة لهم التغاضي عن المسألة برمتها[3]. ومع هذا الحذر تسربت الى كتابات هؤلاء اشارات الى أنشطة الزوايا والصلحاء أو على الاقل فيما يتعلق بالأحداث التي تدخل فيها هذه الأنشطة بصفة مباشرة، وتصل هذه الاشارات في بعض الاحيان الى درجة الوصف الكامل. وتدل بنية الكتابة التاريخية التقليدية، على أن هذه الكتابة موجهة في الأصل الى قراء على صلة بالنسيج المجتمعي التي تقع فيه الاحداث وعلى معرفة بالأشخاص المشار اليهم في الرواية الاخبارية. ولذلك فان مجرد اشارة عابرة أو اخبار بطريق غير مباشر، يكون كافيا لدفع القارىء للبحث عن مصادر بديلة غير مكتوبة، اذا كان الامر يحتاج الى توضيح. وبطبيعة الحال فان التحولات الكبرى التي عرفها النسيج المجتمعي خلال القرن المنصرم، قد أدت الى تقلص حجم المصادر البديلة أو الى اختفائها تماما أو انعدام حتى من يهتم بها. ونتيجة لذلك فان أحداث القرن التاسع عشر، ودون أن نعود بعيدا الى الماضي، أصبحت مجهولة وغير واضحة بدقة بالنسبة للعديد من المغاربة.

نعرض في هذا الفصل لعناصر من التاريخ الاجتماعي للزاوية الشرقاوية. وقد اعتمدنا بالاساس في كتابته على الكتابات الاخبارية التقليدية كمصدر لتغطية الفترة الممتدة من نشوء الزاوية في نهاية القرن السادس عشر الى بداية القرن التاسع عشر، وتممناها فيما يتعلق بالتاسع عشر بروايات وتقارير الرحالة الأوربيين وبالمراسلات المتبادلة بين الزاوية والسلاطين ومسؤولي المخزن، والتجار والعلماء وجماعات القبائل ونظار العزائب من جهة أخرى. وكذلك بالمراسلات المتبادلة بين الزاوية والسلطات الفرنسية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وكانت هذه المادة التاريخية ذات أهمية كبرى في فهم السياق الاجتماعي والسياسي الذي تحرك من خلاله صلحاء الزاوية خلال القرن التاسع عشر، كما كانت عاملا مساعدا في توضيح الفترات السابقة. ويوافق هذا ما ذهب اليه الاستاذ العروي

2) ليفي بروفنصال (1922) ص : 49، 56
3) المرجع السابق ص 43

في عدم وجود أي سبب مقنع لافتراض وجود قطيعة حادة في التنظيم الاجتماعي المغربي بين القرن السادس عشر ومطلع العشرين[4]. وقد خصصنا ملحق هذه الدراسة لاستعراض تفاصيل الدسائس السياسية المعقدة التي عرفتها الزاوية في نهاية القرن التاسع عشر. الا أن تأجيلنا لهذه التفصيلات الى الملحق، لا يعني بأي حال اعتبارها وقائع ثانوية. فحسب علمنا لا تتوفر على أية دراسة اهتمت بالانقسامات التي عرفتها الزاوية في فترة ما قبل الحماية. وعلى الرغم من أن أحداث ووقائع هذه الفترة، تدخل في صميم اهتماماتنا الا أننا فضلنا دراستها على حدة، نظرا لما تتطلبه من تتبع دقيق يختلف في نوعيته عن العناصر الواردة في هذا الفصل.

صعود الزاوية الشرقاوية

كانت مدينة أبي الجعد، منذ تأسيسها في أواخر القرن السادس عشر الى اعلان الحماية سنة 1912، المركز الحضري الوحيد في سهل تادلة الذي احتل مكانة مرموقة في هذه المنطقة، كما كانت أهم مركز ديني بالنسبة للمناطق الداخلية[5] وذلك بما ضمته من ساكنة أغلبها من صلحاء الزاوية الشرقاوية، وعبيدهم وأتباعهم، وتندرج في هذا الصنف الأخير جالية لا يستهان بها من اليهود.

لا يمكن ادراك أهمية الموقع الجغرافي لأبي الجعد الا اذا نظرنا اليه في الاطار الجيو سياسي العام للزوايا في فترة ما قبل الحماية. وأستعير هنا قولة لمارك بلوخ، وهي أنه لا يمكن فهم خلفيات الزوايا ومعتقداتها الا اذا استبعدنا عن ذهننا الحالة اليومية التي نشاهد عليها الناس في العصر الراهن[6]. فالمغاربة، سواء في القرن السادس عشر أو في القرون اللاحقة لم تنقصهم النظرة الواقعية لمجريات الأحداث، فالأهمية الممنوحة للزوايا والصلحاء والحج الى مكة والجهاد والتجارة ومعارضة دولة السلطان كلها مظاهر من الواقع العيني للمغاربة. وأبو الجعد كمدينة مزارة كانت نقطة التقاء وحلقة وصل تلتقي فيها المعتقدات الاسلامية المحلية وما يرتبط بها من طقوس بالمعتقدات الاسلامية الرسمية التي يشارك فيها كل المسلمين في مختلف أرجاء العالم الاسلامي. وكنتيجة لهذا الدور المتميز الذي لعبته المدينة،

4) العروي (1970) ص 213
5) أحمد الناصري (1906 — 1907) ج 1، 346 — 347، فوكو (1939) ص 121، ليفي بروفنصال (1922) ص : 297 — 298
6) مارك بلوخ (1964) ص : 83 — 84

نشأت وتطورت حولها شبكة من الطرق وبرزت كوسيط في التجارة والمفاوضات السياسية بالنسبة للقبائل البربرية المستقرة بالمناطق الجبلية الواقعة الى الشرق منها، وأيضا كسوق محلية بالمنطقة. ورغم اتساع مجال المدينة، الا أن أهم الروابط التي كانت بين الزاوية الشرقاوية واتباعها من القبائل خلال المائة والخمسين سنة الاخيرة، كانت على الخصوص مع القبائل العربية القاطنة في سهول الشاوية وتادلة ودكالة. وهذه الروابط ماتزال قائمة الى الآن.

تقع مدينة أبي الجعد بالقرب من مراكز كانت في الماضي ذات أهمية استراتيجية، الا أنه رغم قربها ذاك لم تكن تندرج مباشرة في صميم تلك المراكز. لقد كان المسلك الرئيسي للتغلغل في السهول الغربية وجبال الاطلس المتوسط يساير مجرى نهر أم الربيع، وهو الطريق الذي عادة ما كان السلاطين الطامحون في اخضاع المنطقة يسلكونه في حركاتهم وحملاتهم. ووقوع زاوية على هذا المسلك، من شأنه أن يجعلها ولا شك عرضة لتقلبات السياسة المخزنية. كما أن وجودها في موقع قريب من جبال الأطلس المتوسط، سيجعلها عرضة لغارات القبائل البربرية بل ومفتوحة أمامها. وهذا التهديد الاخير ظل قائما بكيفية قوية حتى بعد مرور سنوات على اعلان الحماية وانشاء مركز عسكري في أبي الجعد سنة1913. وعلى سبيل المثال، كانت مدينة بني ملال الواقعة على الدير (سفح الجبل) الى الجنوب من أبي الجعد، هدفا لغارات القبائل ''المتمردة'' الى غاية الثلاثينات من هذا القرن.

وعلى الرغم من أن الزاوية الشرقاوية تأسست في نهاية القرن الخامس عشر الا أنها لم تصبح ذات أهمية وعاملا مساهما في الحياة الدينية والسياسية في المغرب الا في القرن السابع عشر، اذ ارتبط صعودها بأفول نجم زاوية أخرى في المنطقة ونعني بها زاوية الدلاء[7]. ونعتقد أن وقفة سريعة عند هذه الزاوية واستعراض بعض التقلبات التي عرفتها، سيوضح لنا السياق العام الذي صعدت فيه الزاوية الشرقاوية. وتقع آثار زاوية الدلاء في الاطلس المتوسط في منطقة تبعد عن أبي الجعد حوالي50 كلم الى الجنوب الشرقي قرب بلدة صغيرة تعرف بآيت اسحاق. لقد توج التحرك السياسي والعسكري للزاوية الدلائية بعد سلسلة من التحالفات والحملات العسكرية باحتلال مدينة فاس سنة 1650، التي بقيت تحت نفوذها زهاء عقد من الزمن. وقد كانت مناطق نفوذ الزاوية في أوجها تشمل جزءا كبيرا من السهول الشمالية الغربية وجبال الاطلس المتوسط التي اتخذتها الزاوية مقرا لها، تتحكم انطلاقا منها في ولاءات القبائل البربرية الساكنة بالمنطقة. وامتد نفوذ الزاوية

7) اعتمدنا في أخبار الزاوية الدلائية، بصورة رئيسية على دراك (1951 ص : 137 — 139)، كما رجعنا أيضا الى ما كتبه حجي عن زاوية الدلاء.

خلال سنوات قليلة الى كل من مكناس وسلا وسهل الغرب والمناطق الواقعة جنوب الاطلس المتوسط الى حدود واحة تافيلالت. ووسط هذا ''الاقطاع الديني'' كانت تلاوة القرآن لا تنقطع ليل نهار في زاوية الدلاء.

وقد تجلى نفوذ الزاوية الدلائية في مواجهة دولة السلطان عندما استجار بها السلطان العلوي مولاي رشيد سنة1659 الذي كان وقتئذ ثائرا على حكم أخيه. لكن بعد مرور فترة قصيرة، أصبح فيها مولاي رشيد سلطانا على المغرب (1664–1672)، واعتبر أن الزاوية تشكل خطرا على حكمه فقام بتخريبها وتشتيت القبائل التابعة لها سنة1668، كما قام بنفي زعيمها وحاشيته الى تلمسان التي كانت آنذاك تابعة للحكم العثماني.

وفي سنة 1677، حاول أحد حفدة الزعيم الدلائي المنفي العودة الى المنطقة، وذلك خلال حكم السلطان القوي مولاي اسماعيل. وبالفعل تمكن هذا الزعيم من اعادة بناء الزاوية بمؤازرة من قبائل الاطلس المتوسط وسهل تادلة. الا أن السلطان مولاي اسماعيل سلك مسلك أخيه، فأعاد تخريب الزاوية وذلك بعد عدد من المحاولات الفاشلة التي أجهضتها المقاومة القوية للقبائل، اذ لم يستطع السلطان وضع حد لتلك المقاومة الا بكيفية تدريجية. ولكي يحافظ السلطان على ما حققه من انتصار، قام بانشاء عدد من القصبات على طول المسالك الرئيسية تعززها حاميات عسكرية. وقصبة تادلة (التي بنيت سنة1687) واحدة من هذه القصبات، وهي تقع الى الجنوب من أبي الجعد وتبعد عنها بحوالي 30 كلم[8].

أما دور الزاوية الشرقاوية في هذا الصراع الحيوي الذي كان دائرا بين دولة السلطان والزاوية الدلائية، فغير واضح ماعدا ما ورد في هذا الباب من أن الزاوية الشرقاوية كانت على صلة وثيقة بالطرفين مع ايثارها الوقوف بجانب الدولة العلوية في الأوقات الحرجة[9]. والمؤرخ اليفرني (المتوفى سنة 1670)، والذي كتب على الأقل الجزء الأخير من كتابه عن الدولة السعدية وهو مقيم في مدينة أبي الجعد[10]، يقول عن الشيخ الدلائي سيدي محمد بن أبي بكر (1560–1637) أنه كان مريدا لعدد من صلحاء المغرب المشهورين مع تأكيد

8) شايل (1931) ص : 26 — 27، الناصري

9) وقد حافظت الزاوية الشرقاوية على علاقات مماثلة مع أواخر السلاطين السعديين، اذ يقال أن السلطان مولاي زيدان (1613 — 1627)، قام ببناء ضريح للارحمة، أم سيدي آمحمد الشرقي، الموجود في الضفة الشرقية لنهر أم الربيع. ومن المرجح أن يكون السلطان، قد بنى الضريح لينال حظوة عند الزاوية وولاء القبائل التابعة لها.

10) يشير اليفرني، بكيفية غير مباشرة الى المصائب التي المت به، ومن المعلوم أنه تعرض لغضب السلطان مولاي اسماعيل، الشيء الذي دفعه الى اللجوء الى الزاوية الشرقاوية.

خاص على أن الولي سيدي امحمد الشرقي كان فوقهم جميعا وأنه كان موجهه الروحي، بمعنى أن الولي الشرقاوي حصل في عصره على نفوذ واعتبار يفوقان ما كان لمعاصريه من الأولياء[11].

والشيخ الدلائي سيدي آمحمد الحاج (1589–1671)، الذي تولى أمور الزاوية أيام أوجها، تبادل عدة مراسلات مع سيدي محمد المفضل بن أحمد المرسلي (من حفدة سيدي امحمد الشرقي، المتوفى سنة 1664) من بينها رسائل عتاب[12]. ولم يشر المؤرخ اليفرني ولا غيره الى طبيعة العلاقات التي كانت قائمة بين سيدي آمحمد الشرقي وخلفائه مع صلحاء الزاوية الدلائية (انظر الرسم التوضيحي المرفق رقم 2).

ومن الواضح أن هذه العلاقات اكتست طابعا عاما، اذ أن الزاوية الشرقاوية أصبحت في العقدين الأخيرين من القرن السابع عشر من أهم الزوايا الموالية لدولة السلطان، يقول ليفي بروفنصال : ''عندما تأكد السلطان مولاي اسماعيل من أن الزاوية الشرقاوية لم تعد لها أطماع في السلطة الدنيوية، أنعم على صلحائها بالتوقير والاحترام، وأصبح ضريح جد شرقاوة واحدا من أهم الأضرحة التي يزورها الناس في المغرب، وفي نهاية القرن التاسع عشر وصلت الزاوية الشرقاوية الى مكانة لم يسبق لأية زاوية أخرى في سهل تادلة أن وصلت اليها باستثناء زاوية الدلاء''[13].

الزاوية الشرقاوية من خلال المصادر التقليدية

لا ترد في المصادر التقليدية عن الولي سيدي آمحمد الشرقي وخلفائه من صلحاء الزاوية الشرقاوية، سوى معلومات مختزلة ومدبجة في أسلوب منمط لا يختلف كثيرا من ولي لآخر[14]. ومن هذه المصادر نشر المثاني للقادري (المتوفى سنة 1712) الذي اعتمد صاحبه في ترجمة الولي سيدي آمحمد الشرقي على مصادر مبكرة. وقد خصص القادري الجزء الأكبر من الترجمة للكيفية السليمة التي يكتب وينطق بها اسم الولي ثم لخط نسبه الأبوي وما يحوم حوله من شكوك في نسبة الشيخ الى عمر بن الخطاب، وأتبعها بقائمة الشيوخ الذين أخذ عنهم الولي مذهب التصوف مع اشارة الى حالات الجذب الصوفي التي كانت تعتري

11) اليفرني، ص 276

12) الناصري، الاستقصا (الترجمة الفرنسية) ج I ص : 141 — 142

13) ليفي بروفنصال (1922) ص : 297 — 298

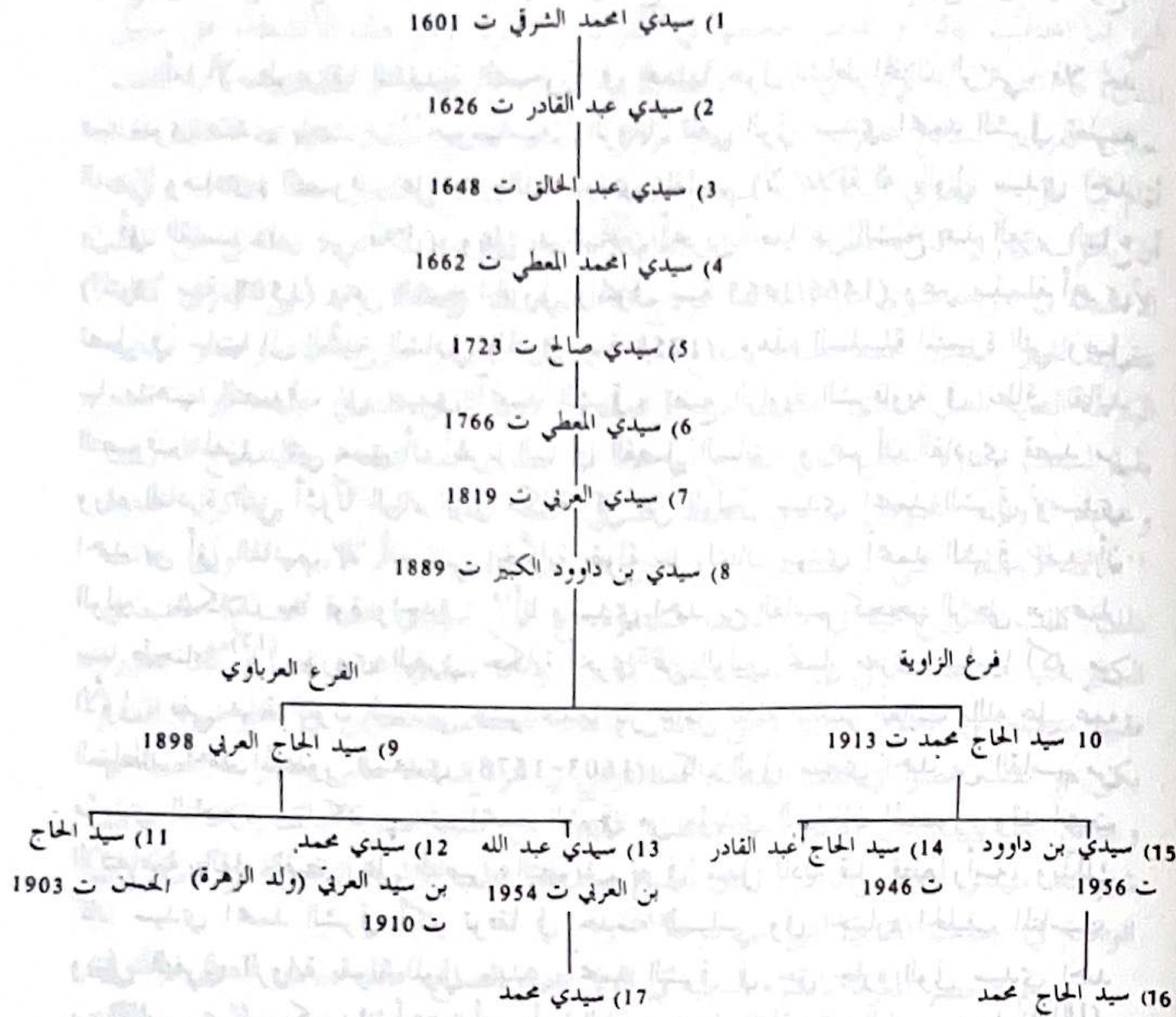
14) أما بالنسبة للاساطير وغيرها من الزوايات الشفوية المتعلقة بسيدي آمحمد الشرقي، والمتداولة في سهل تادلة، فستعرض لها ونحللها في الفصلين السادس والسابع.

الولي من حين لآخر، وينهي الترجمة بواقعة تحكي حدثا طريفا عن الولي سيدي آمحمد الشرقي والولي سيدي احمد بن أبي القاسم الزمراني دفين بني ملال، سعى من ورائها لابراز علو المكانة الصوفية التي يتمتع بها الولي الشرقاوي، بالمقارنة مع جاره دفين بني ملال[15].

يظهر للوهلة الأولى أن معظم الكتابات التقليدية، لا تسعفنا الا بالنزر اليسير اذا ما قصدنا استعمالها لانجاز دراسة انثربولوجية، فهي لا تتضمن اية مادة تسعف الباحث في فهم طبيعة التنظيم الداخلي للزاوية، ولا الطريقة التي تتم بها الخلافة بين الأولياء، ولا الأنشطة الاقتصادية التي تقوم بها، ولا تقدم الا القليل من مواقف العامة من الزاوية وصلحائها. وعلى سبيل المثال، لم يحاول القادري في ترجمته لصلحاء الزاوية ابراز خلفيات ادعاء النسب العمري الذي ادعاه الشرقاويون وغيرهم من بعض الجماعات المرابطية الأخرى. ويمكن اعتبار ادعاء النسب العمري، في السياق السياسي للقرن السابع عشر، بمثابة وسيلة تضع الصلحاء وأحفادهم في منأى عن الصراع السياسي الدائر حول دولة السلطان والذي أصبح من متطلباته آنذاك، الانتساب لال البيت. كما أن النسب العمري يميز الجماعة المرابطية عن العامة، ويحفظ الامتيازات التي تتمتع بها، ومن بينها امكانية الاقتران بامرأة تنتسب لآل البيت. ويصدق ما قلناه بصدد النسب العمري، عما ورد من انتساب سيدي آمحمد الشرقي لقبيلة ورديغة، وهي الآن من أتباع الزاوية الشرقاوية، اذ لا ترد أية اشارة (عند القادري أو غيره) الى علاقة سيدي آمحمد الشرقي بالقبائل المحلية، ولا الى واقعة استقراره الأول في قرية ''تغزرت'' (الى الجنوب من قصبة تادلة) وتأسيسه لزاوية بها، ثم نزوحه عنها بعد وقوع نزاعات مع الصلحاء المجاورين له بالمنطقة، وهذا وارد على الأقل في الرواية الشفوية المستقاة من الشرقاويين المعاصرين.

كتب القادري في ترجمته لسيدي آمحمد الشرقي بأسلوب يغلب عليه الاطناب ''كان من كبار المشايخ شهير البركة بعيد الصيت كثير الأتباع نفع الله به خلقا كثيرا وتخرج به كثير من بانت خصوصيته وظهرت بركته''[16]. اذ لا نجد فيما كتبه أية اشارة تدلنا على السياق الاجتماعي الذي يمكن أن يوصلنا الى فهم دقيق لمعنى ''البركة'' أو يعرفنا على مظاهرها أو الكيفية التي تنتقل بها من شخص لآخر، كما لا توجد أية اشارة عنده الى الأهمية المعطاة لـ ''النسب'' الذي يدعيه الصلحاء وغيرها من القضايا التي يمكن أن توضح لنا

15) القادري، نشر المثاني ج 1 ص : 80 — 81
16) المرجع السابق



الرسم التوضيحي رقم 2 مقدمو الزاوية الشرقاوية

أهمية الصلحاء والزوايا في المجتمع المغربي. فكل هذه القضايا اما أنها اعتبرت مسلمات لا تحتاج الى نقاش — وان كان كذلك فهذا أمر بالغ الأهمية — أو قضايا تخرج عن الموضوع.

أما الاسطوغرافيا التقليدية المتمحورة في مجملها حول نشاط المخزن الرسمي، فلا نجد فيها سوى صدى باهت لـ ''جيوسياسية'' الزوايا. تلقى الولي سيدي آمحمد الشرقي تعليمه الديني ومبادىء التصوف على يد والده سيدي بلقاسم (لا علاقة له بالولي سيدي احمد بن أبي القاسم دفين بني ملال)، وعلى يد شيخين آخرين أخذا عن الشيخ عبد العزيز التباع (المتوفى سنة 1508) وعن الشيخ الجزولي (المتوفى سنة 1465/1466) وعبر سلسلة أخرى تصل في نهايتها الى الشيخ الشاذلي (المتوفى سنة 1258). وهذه السلسلة المتميزة التي وصل بها مذهب التصوف الى سيدي آمحمد الشرقي، تضع الزاوية الشرقاوية في نطاق تقاليد التصوف المغربي التي سبق أن أشرنا اليها في الفصل السابق. ورغم أن القادري قصد من وراء النادرة التي أشرنا اليها، ابراز مكانة كل من الوليين سيدي آمحمد الشرقي وسيدي احمد بن أبي القاسم، الا أنه ينهي الحكاية بقولة على لسان سيدي آمحمد الشرقي تفيد أن الوليين يشكلان معا قوة واحدة : ''أنا وسيدي احمد بن القاسم كحجر الرحى من صار بيننا طحناه''[17]. وروى اليفرني حكاية أخرى عن الوليين تحمل مغزى سياسيا أكثر من الأولى. ففي نهاية القرن السادس عشر عندما ثار عامل تادلة الناصر الغالب بالله على عمه السلطان أحمد المنصور السعدي (1578–1603)، كان الولي سيدي أحمد بن القاسم من مؤيدي الناصر، بينما كان سيدي آمحمد الشرقي من مؤيدي السلطان المنصور. وقد انتهت الانتفاضة بالقاء القبض على الناصر والتطويف به في سهل تادلة قبل قطع رأسه، وبذلك كان سيدي آمحمد الشرقي أكثر توفقا في حدسه السياسي وفي اختياره الحليف المناسب. وينهي اليفرني الرواية بقولة للولي سيدي آمحمد الشرقي في حق جاره الولي سيدي احمد بن القاسم : ''مسكين بابا أحمد رأى رأس الناصر يدخل تادلة فظنه الناصر يدخلها''[18]. وسيصبح هذا الصنف من الأنشطة السياسية التي يتدخل فيها الصلحاء أكثر وضوحا في الفترات المتأخرة من القرن التاسع عشر، حيث توافرت لدينا معلومات اضافية من غير تلك التي تزودنا بها عادة الكتابات التاريخية التقليدية.

17) المرجع السابق

18) اليفرني ص : 101

بالنسبة للصراع بين الزوايا ودولة السلطان، في وقت متأخر من هذا، هناك دراسة مجالى مرسي لزاوية أحنصال (1972)، التي اهتمت أساسا بالقرن الثامن عشر. وقد شكلت شهادات الرحالة الاوربيين عنصرا أساسيا، بالنسبة لمرسي، في دراسة الاحداث كما تروى في الاسطوغرافيا الرسمية، واختبار صحتها، وكذا بدراسة ما يرد في الأساطير والخرافات عن الأولياء.

ومع هذه الملاحظات الأولية، فان قيمة الكتابات التقليدية ليست منعدمة تماما، ذلك أن هذه الكتابات تكون ذات فائدة كبرى فيما تكشف عنه من مظاهر من أنشطة الزاوية التي اما اختفت نهائيا أو تقلص حجمها في الفترات المتأخرة. ومن هذه الأنشطة، على سبيل المثال، ما اشتهرت به الزاوية في كتب الأنساب والمناقب والاسطوغرافيا التقليدية، بأنها كانت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر مركزا للتعليم الديني طبقت شهرته الافاق. فقد أقام بها المؤرخ اليفرني أثناء ولاية سيدي صالح (محمد الصالح) المتوفى سنة 1723. ولابد أن يكون اليفرني قد أحاط وألم بالمجال العام لأنشطة الزاوية، الا أنه لم يسجل من تلك الأنشطة في تأريخه سوى ماراه ملائما لنموذج الاسطوغرافيا السائدة. وقد أنهى اليفرني كتابه بتقريظ للولي سيدي محمد الصالح ومدح له، اذ يقول : ''وهو عين الأعيان وصدر أرباب البلاغة الفقيه الذي تهتدي الفقهاء بعلمه وعمله والأديب الذي تقتدي البلغاء ببراعة قلمه بقية السلف وقدوة الخلف الولي الصالح أبو عبد الله سيدي محمد الصالح حفيد تاج العارفين وخاتمة الأولياء المحبوبين سيدي آمحمد الشرقي نفع الله به''[19]. وتذكرنا عبارة ''خاتمة الاولياء'' التي لم تستعمل إلا في حق الرسول محمد ''خاتم الانبياء''. وإلى جانب ذلك كانت للمؤرخ اليفرني مراسلات مستمرة مع الولي سيدي محمد الصالح، طلب في الكثير منها مساعدة الولي في تتميم تأليفه[20]. ويبدو أن سيدي محمد الصالح كان بدوره فقيها متضلعا في العلوم الدينية وعلى اتصال بشبكة العلماء المستقرين في الحواضر، ان لم يكن هو نفسه عضوا في تلك الشبكة. فقد درس في فترة شبابه، بفاس بالمدرسة المصباحية وجامع القرويين الذي يظهر أنه استقطب العديد من طلبة سهل تادلة. وكان من بين شيوخه، سيدي أحمد بن ناصر، الذي أصبح فيما بعد قطب الزاوية الناصرية في تَامَكْرُوتْ الواقعة في جنوب المغرب على نهر درعة[21].

ولم تنحصر المعرفة بالعلوم الدينية في الولي محمد الصالح، فابنه سيدي المعطي (المتوفى سنة 1766)، والذي خلفه في ولاية الزاوية، كان أيضا من الفقهاء المرموقين، اذ درس الفقه وعلوم الدين تحت رعاية أبيه وأحد أعمامه وثلاثة علماء غير شرقاويين، كانوا ملحقين بالزاوية، كما درسه عالم رابع فن التطبيب. ويروى أنه كانت تعتريه ''أحوال'' صوفية وأنه يغيب في ''الجذب''. وفي رواية غير مؤكدة، يقال انه قام بأمور خارقة للعادة (أو بأعمال سحرية)[22]. وعلى العموم، فان شهرته الحقيقية التصقت بمؤلفه الضخم المعروف

19) اليفرني ص 310

20) ليفي بروفنصال (1922) ص : 119 — 120.

21) لابكور شفيل (1938).

22) لخضر (1971) ص : 227.

''ذخيرة المحتاج في صاحب اللواء والتاج صلى الله عليه وسلم''؛ وهو مجموعة من أصناف من الصلاة على النبي محمد تقع في ستين سفرا جمعها بمساعدة ثلاثة من مريديه. وقد كتب ترجمة كل من سيدي المعطي وأبيه سيدي محمد الصالح، كتاب جاءوا الى الزاوية من قبيلتي عبدون (الشاوية) وبني خيران[23] وهي فرق قبلية أصبح نفوذ الزاوية الشرقاوية قويا فيها على الأقل منذ أواخر القرن التاسع عشر ولربما قبل هذا التاريخ. وتدل أسماء الكتاب والطلبة الذين استقروا بالزاوية أو عاشوا بها مدة من الزمن، أنهم قصدوا الزاوية من مختلف جهات المغرب الرئيسية. كما تدل اشارات أخرى متفرقة على أن الزاوية كانت لها فروع في الحواضر الرئيسية قبل القرن التاسع عشر[24].

يبدو من هذه الصورة العامة للزاوية الشرقاوية، المستقاة من التفصيلات القليلة التي أوردناها، أن الزاوية الشرقاوية لعبت دورا كبيرا في الحياة الثقافية في المغرب. كما يبدو من تلك الصورة، أن التقسيم الثنائي الحاد بين العلماء في الحواضر والزعماء الدينيين في البوادي (مع امكانية استثناء علماء سوس) لا يصدق كثيرا على الفترات السابقة التي أشرنا اليها.

لقد تم في المصادر التقليدية ربط الزاوية الشرقاوية بعدد من الزوايا الأخرى الموجودة بالمغرب، الا أنه ليس بالامكان بما هو متوفر لدينا من معلومات، رسم خطوط اتصال الزاوية الشرقاوية بغيرها من الزوايا بدقة. ومما يمكن ايراده في هذا الباب، أن كلا من سيدي محمد الصالح وابنه سيدي المعطي تعرفا على الطريقة الناصرية بواسطة قطبها سيدي أحمد بن ناصر (المتوفى سنة 1674)[25]، وأن سيدي علي بن حمدوش (المتوفى سنة 1720)، مؤسس الطريقة الحمدوشية التي يوجد مقرها قرب مدينة مكناس، كان من مريدي سيد الحفيان أحد أبناء سيد المرسلي الشرقاوي[26]. ومازال أتباع هذه الطريقة يزورون ضريح سيد الحفيان بأبي الجعد الى اليوم.

23) ليفي بروفنصال (1922) ص : 297 — 298.

24) أنظر على سبيل المثال، الناصري، الاستقصا (الترجمة الفرنسية) ج I ص : 155

25) دراك (1951) ص : 205.
وكانت لأحمد بن ناصر الدرعي علاقات بالزاوية الدلائية، كما كانت لسيدي امحمد المعطي (الشرقاوي)، الذي عاصر أوج الزاوية الدلائية، علاقات بها. الا أن المصادر لا تفيدنا بأية اشارة عن فحوى تلك العلاقات. واعتبار دراك الزاوية الشرقاوية كفرع للزاوية الناصرية، حكم خاطىء حتى وان كان من استجوبهم في تامكروت، في الثلاثينات من هذا القرن، قد أكدوا له ذلك. ومن المحتمل أن يكون دراك، قد نقل عن سومنير (1913 ص : 287) الذي وقع في نفس الخطأ.

26) سيدي الحفيان هو حفيد لسيدي امحمد الشرقي. وتضع الأساطير، المتعلقة بالطريقة الحمدوشية، سيدي علي بن حمدوش كمعاصر ومريد لسيدي امحمد الشرقي، الشيء الذي يستحيل تاريخيا (كربانزانو 1973) ص : 30 — 37.

ب وآخر من تتحدث عنهم المصادر المتقدمة من شيوخ الزاوية الشرقاوية، الولي سيدي العربي (المتوفي سنة 1819). وأصبحت هذه المصادر تكتسي أهمية خاصة، نظرا لامكانية تتميمها بالنسبة لهذه الفترة بالرواية الشفوية المستقاة من النخبة الشرقاوية، ومن شهادات الرحالة والملاحظين الأجانب. ويذكر المؤرخ الناصري الذي عاش الى نهاية القرن التاسع عشر، أن هذه الزاوية من أشهر زوايا المغرب، ولها الفضل الذي يفصح عنه لسان الكون ويعرب تداولها منذ الأزمان فحول أكابر ورثوا مقام الولاية والرياسة بها كابرا عن كابر[27]. ويضيف أن الدولة العلوية، عاملتها ''بالتوقير والاحترام''. وقد أورد الناصري هذا التعليق في مقدمة حديثه عن الحركة السلطانية التي خرب فيها السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1757—1790) مدينة أبي الجعد سنة 1785/84 والذي يصفه الناصري في نفس الفقرة بالسلطان ''الجليل الماجد الأصيل'' ولا يقدم الناصري أي تفسير للنزاع الذي قام بين سيدي العربي، مقدم الزاوية، والسلطان ولكنه يقول ''ولما كانت دولة السلطان الجليل الماجد الأصيل نقم على كبيرها لوقته المرابط البركة أبي عبد الله سيدي محمد بن العربي بن الشيخ الأكبر سيدي المعطي بن الصالح بعض ما ينقمه الأمير على المأمور والإنسان غير معصوم والمخلوق ناقص الا من أكمله الله''[28].

وقد تمكنا من وضع تخريب أبي الجعد، في سياق أكثر دلالة استناذا للرواية الشفوية، المعززة في جانب منها بالوثائق المكتوبة. فقد كانت الزاوية الشرقاوية إلى نهاية القرن الثامن عشر تستعمل من قبل القبائل المجاورة، كمخزن جماعي للحبوب وكحرم له من القوة والمناعة ما يضمن للمستجيرين بها الحماية والأمن، حيث يلتجيء إليها رجال القبائل والمسؤولون المخزنيون للإستجارة بها ريثما يحصلون على ''الأمان'' من المخزن. كما كانت لسيدي العربي أملاك شاسعة من الأراضي، وثروة واسعة وصفها البعض بأنها تضاهي أملاك السلطان[29]. ويبدو أن سيدي محمد بن عبد الله، اعتبر أن وضعية الزاوية هاته، تشكل تهديدا لسلطته. ويبدو أن التكتيك الذي اتبعه السلطان في تخريب المدينة، قد بهر المؤرخ الناصري — مع ما يكنه للسلطان «الماجد الأصيل» من احترام — إلى حد أنه أمسك عن نقل الوقائع بتفصيل. فحسب رواية أفراد من النخبة الشرقاوية في ثلاثينات هذا القرن، فإن السلطان قد بعث في البداية برسالة إلى الشيخ سيدي العربي يطلب منه فيها الالتحاق بالحركة السلطانية، التي كانت تقترب آنذاك من أبي الجعد، وفي الوقت الذي كان فيه الشيخ

27) الناصري، الاستقصا (1956) ج VIII ص 59.

28) المرجع السابق ص : 59.

29) ايكورشفيل (1938).

يغادر المدينة، بدأت طلائع الحركة السلطانية تصل إلى ضواحيها. وعندئذ فطن سيدي العربي بالمكيدة التي تحاك ضده، فرجع مسرعا إلى المدينة. وعندما شرع عسكر السلطان في تخريب المدينة، والمخازن الموجودة بها، عندئذ فقط أخبر السلطان، الشيخ سيدي العربي بأن الحملة لا تستهدف الزاوية الشرقاوية بل المستجرين بها. واستمر عسكر السلطان في نهب وتخريب المدينة واعتقال رجال القبائل لمدة يومين. ولم ينج من هذا التخريب إلا ضريح سيدي آمحمد الشرقي وضريح سيدي المعطي والبنايات الواقعة بينهما. وبعد الفراغ من ذلك جهز السلطان الشيخ سيدي العربي بقافلة مكونة من ثلاثين بغلا واصطحبه معه إلى مراكش[30]. وظل سيدي العربي بين مراكش وضواحيها في نوع من الاقامة الاجبارية لمدة ثمان سنوات قضى منها على الأقل سنتين في قرية بْزُو[31].

ويبدو أن نفي سيدي العربي لم يؤثر في شيء على جاهه وثروته الشخصية. فأثناء اقامته بمراكش وضواحيها، وهبته القبائل الطامحة في شفاعته ووساطته، حوالي تسعة وعشرين عزيبا بضواحي دمنات وبزو. ولازالت هاته العزائب في ملكية أحفاد الولي، وتدر عليهم مداخيل هامة. كما أن السلطان اعترف باستمرارية نفوذ الولي، فاستخدمه لمرتين على الأقل كمبعوث شخصي له، لدى ابنه مولاي اليزيد (بصحبة مقدم زاوية وزان مولاي علي) الذي كان ثائرا بمساعدة قبائل الريف والأطلس المتوسط وصلحائهما.

وقد وجد الولي سيدي العربي نفسه في موقع حرج أثناء الصراع الذي قام بعد وفاة سيدي محمد بن عبد الله سنة 1790 على تولي السلطة. ففي الوقت الذي بويع فيه مولاي هشام، أحد أبناء السلطان بمراكش، التي كان سيدي العربي مقيما بها، بويع مولاي اليزيد في جهات أخرى. وقد اضطر سيدي العربي لمبايعة مولاي هشام، الذي أذن له عندئذ بالعودة الى أبي الجعد. وبعد سنتين من صراع مرير، بويع سلطان آخر هو مولاي سليمان (1792–1822) وتم الاعتراف به في مجموع المغرب. وقد توجه سيدي العربي الى فاس، لاسترضاء السلطان الجديد، لكنه عومل بازدراء، وأجبر على البقاء بفاس مدة عشرين شهرا، قبل السماح له بالعودة الى أبي الجعد[32].

30) المرجع السابق ص 49 — 51.
31) أنظر على سبيل المثال، ايكلمان (1972) ص : 44.
32) دراك (1951) ص : 86، 232، ايكور شفيل (1938) ص : 51 — 52، الناصري، (الترجمة الفرنسية)

وتظهر استمرارية نفوذ الزاوية بوضوح، أثناء هذه الفترة، من خلال شهادة أخرى أوردها علي باي (دومنكو باديا اي لبليش (Domingo Badia y Leblich)، الذي أقام بالمغرب من يونيو 1803 الى أكتوبر 1805، حيث يروي أنه شاهد ابن أخ سيدي العربي في مراكش، ويضيف قائلا بأن سيدي العربي ومقدم زاوية وزان هما من أعظم صلحاء امبراطورية المغرب، حسب ما تناهى الى علمه، فهذان الوليان حسب روايته ''يقرران في شؤون المغرب، نظرا لما يعتقده الناس فيهما من قدرة تجلب البركة الالهية على مجموع البلاد''. أما بالنسبة للوصف الذي يقدمه للمنطقة المحيطة بالزاوية، فانه يقول بأنه لم يكن بها أي ممثل للمخزن، ولا تؤدي أية ضريبة. وعن دار مقدم الزاوية الشرقاوية، يقول انها كانت تضم إلى جانب زوجات المقدم الشرعيات والمحظيات ثمان عشرة أمة سوداء. وعندما يقوم مقدم الزاوية سيدي العربي بزيارة المناطق الأخرى، ''يصدر الأوامر ويعطي الارشادات'' لعمال المخزن الموجودين بالمناطق التي يزورها، كما يتلقى من السكان الهدايا والصدقات، وتسعى اليه النسوة متلهفات لاستشارته والأخذ بنصحه، وتتبع الولي في تحركاته جماعة من الفقراء يتغنون بمدحه، ولا يسافر سيدي العربي الا وهو محاط ببطانة من الأعوان مسلحة و''مستعدة للدفاع عنه بسلاحها في سبيل الله''. وحسب علي باي، فان سيدي العربي ''يجيد ركوب الخيل ويحسن الرماية''. أما عن الجانب السياسي، فقد كان سيدي العربي يدعو الناس الى ''الخضوع لسلطة المخزن والحفاظ على الأمن فيما بينهم واتباع الأخلاق الفاضلة''[33].

أما عن علاقات السلطان مولاي سليمان بالشيخ سيدي العربي، فقد كانت طيبة حسب ما يظهر مما هو متوفر لدينا من مصادر. فعندما كان مولاي سليمان في سن الشباب، أمضى عدة سنوات مقيما بمدينة أبي الجعد، واحتفظ بمنزل كبير بها عندما أصبح سلطانا[34]. وفي سنة 1805 بنى بالمدينة مسجدا مازال يحمل اسمه الى اليوم، وهو المسجد الأعظم بالمدينة. وتدل هذه الأعمال، في مجملها، على الروابط الحميمة التي كانت للسلطان مع الزاوية الشرقاوية. ومع هذا كتب علي باي ان علاقات السلطان بالزاوية عرفت فترة من التدهور، عندما حول سيدي العربي المسجد الذي بناه السلطان الى اصطبل للبهائم. وبمبادرة من السلطان لانهاء النزاع مع الزاوية، بعث بحوالي الف مثقال الى مقدم الزاوية،

33) علي باي (1816) ص : 176 — 177.
34) أنا مدين بهذه المعلومة للسيد محمد الشرقاوي، الذي اعتمد فيها على مخطوط، الذي لم أتمكن من التحقق منه. وعلى أية حال فقد عاينت رسما عدليا يثبت ملكية مولاي سليمان للدار بأبي الجعد.

الذي قام بدوره فأرسل هدية للسلطان مكونة من الف رأس من الغنم. وخمن علي باي بأن النزاع بين الطرفين كان لأسباب واهية[35].

لم تكن حركة الزوايا في شمال افريقيا تعمل بمعزل عما يجري في أنحاء أخرى من العالم الاسلامي. فمن المعلوم أن السلطان مولاي سليمان تأثر في السنوات الاخيرة من حكمه، بالافكار الوهابية التي وصلت الى المغرب بواسطة المبعوثين الوهابيين القادمين من الجزيرة العربية. وقد استطاع هؤلاء اقناع السلطان بكتابة رسالة يشجب فيها حركة الزوايا كعقيدة مناهضة للشعائر الاسلامية الأصلية وباصدار ظهائر تمنع اقامة ''المواسم'' وزيارة الأضرحة[36]. ومن البديهي، أن هذه الخطوة التي أقدم عليها مولاي سليمان، كانت غير منسجمة مع السياق العام لمجتمع شمال افريقيا. فقد اضطر السلطان، على اثر تلك الخطوة، الى مواجهة عدة انتفاضات قبلية، تزعمها صلحاء البربر. وفي هذا الظرف العصيب، بقي مقدم الزاوية الشرقاوية سيدي العربي وفيا للسلطان، وفيه أيضا نصح السلطان بعدم المشاركة شخصيا في الحملة التأديبية التي كان ينوي القيام بها سنة 1818 في منطقة الاطلس المتوسط. غير أن السلطان تجاهل نصيحة الولي، وقاد الحملة التي انتهت بهزيمة جيشه هزيمة نكراء أسر فيها السلطان، بسبب خيانة أحد قواد الشاوية (الا أن السلطان خرج سليما من تلك المحنة بفضل ما يتمتع به من بركة). وبعد اطلاق سراح السلطان، استجار القائد، المشار اليه، بمدينة أبي الجعد يطلب ''الحرم'' بضريح سيدي امحمد الشرقي، الا أنه اغتيل بعد مدة قصيرة من اقامته بها[37]. وقد أثر انتهاك حرم الزاوية على العلاقات الطيبة القائمة بين المخزن والزاوية الشرقاوية.

كان المخزن يولي اهتماما كبيرا للقضايا الداخلية للزاوية الشرقاوية، وربما لقضايا غيرها من الزوايا الكبرى. فبعد وفاة سيدي العربي سنة 1819، على اثر الوباء الذي اجتاح المغرب في تلك السنة[38]، أجل السلطان مسألة البت في خلافة الزاوية مدة سنة تقريبا. ولربما يرجع سبب هذا التأجيل، الى ما كان يرغب فيه السلطان من اتاحة الفرصة أمامه، لتقويم كل الفرقاء المتنافسين على خلافة الزاوية واختيار المناسب منهم لتولي منصب الولاية على ضوء معرفة قوة كل فريق واعتبار خدمة مصالح المخزن. وقد سبق للابن الاكبر لسيدي العربي، عندما كان طالبا، أن قضى مدة ضمن حاشية السلطان (ربما كان السلطان يحتفظ

35) علي باي (1816) ص : 178.
36) أبو النصر (1963) ص : 94 ــ 95.
37) البعثة العلمية (1915) ج I ص 164.
38) الناصري (1956) ج VIII ص : 139 ــ 134.

به كرهينة لضمان ولاء سيدي العربي)، وبعد ذلك اقترح السلطان على سيدي العربي أن ينقطع ابنه عن الدراسة معللا اقتراحة بأنه ''من غير الممكن لشخص متزوج أن يترك زوجته لوحدها في سبيل متابعة الدراسة'' (رسالة سليمانية مؤرخة بـ 5 رجب من عام 1225/6 يوليوز 1810) (E). وعلى الرغم من أحقية الابن الاكبر بالمنصب، فقد تجاهله السلطان عند اصدار ظهير التعيين الذي أعطى فيه الولاية لسيدي ابن داوود، الذي كان عمره آنئذ، لا يتجاوز احدى عشرة سنة. ومما ورد في الظهير، الذي وجه للابن الاكبر، أن سيدي ابن داوود ''ورث سر اسلافكم'' (ظهير سليماني مؤرخ بـ 10 شوال 1235/12 يوليوز 1820) (E) ومن احتمالات ما ينم عنه اختيار الابن الاصغر، رغبة السلطان في منح امتياز لفريق من الزاوية يصبح معه مدينا للسلطان بما يتمتع به من رخاء ورفاهية. ومهما كان السبب، فقد تلقى سيدي ابن داوود من السلاطين الذين تعاقبوا في القرن التاسع عشر، رسائل تأمره بتزويد المخزن بعدد من ''الحراك''*، يؤخذون من أتباع الزاوية من القبائل التي تدخل معها في علاقات زبونية[39]، وكذا بالقيام بعدد من الأعمال لصالح المخزن.

تدل الحوادث المشار اليها اعلاه، أن تأرجح قوة الزاوية ونفوذها في علاقاتها مع السلطان وحاشيته، كانت عناصر أساسية فيما لعبته الزاوية من أدوار. والملاحظ أن جاه الزاوية ونفوذها لم تكن أكثر ثباتا من غيرها من العناصر الأخرى المكونة للمجتمع المغربي ''التقليدي''. وهناك شواهد كثيرة، تدل على أن مجال المصالح السياسية للزاوية الشرقاوية كان واسعا جدا. فالشرقاويون لم يكتفوا بتتبع تعقيدات السياسة المخزنية فقط، بل تتبعوا أيضا سياسة العثمانيين والفرنسيين في الجزائر (انظر على سبيل المثال رسالة موجهة من السلطان مولاي عبد الرحمن الى سيدي ابن داوود بتاريخ 24 رمضان 1260/7 اكتوبر 1844) (E). وحسب ما ورد في ورقات عثر عليها بأبي الجعد، فان أعضاء الزاوية كانوا يستفسرون الواردين على المدينة عن أخبار الشخصيات المهمة في المناطق التي أتوا منها.

الزاوية الشرقاوية في نهاية القرن التاسع عشر :

ابتداء من ثمانينات القرن الماضي، أصبح بالامكان رسم صورة أكثر وضوحا وشمولية للدور الاجتماعي الذي قامت به الزاوية الشرقاوية. فمنذ ذلك التاريخ توفرت لدينا مصادر اضافية نذكر من بينها على الخصوص ما كتبه الرحالة الفرنسي الراهب دو فوكو، الذي

* يقصد بالحراك، رحال القبائل الذين يشاركون في الحركات السلطانية بطلب من السلطان وبأمر منه (هـ.م)
39) انظر على سبيل المثال رسالة من السلطان مولاي سليمان مؤرخة ب 26 جمادى الأولى / 6 مارس 1821 من مجموعة E.

جال في ربوع المغرب منتحلا شخصية يهودي جزائري. وقد أقام دو فوكو في أبي الجعد من 6 شتنبر 1883 الى 17 شتنبر من نفس السنة. وعلى الرغم من أن هذا المصدر غير دقيق في كثير من الحالات، الا أنه يحتل مكانة خاصة. فأثناء وجود دوفوكو بأبي الجعد، كانت وظيفة المدينة، كمخزن جماعي للحبوب بالنسبة للقبائل المجاورة، قد انتهت — وربما كانت نهايتها في القرن الثامن عشر. ومع هذا استمرت المدينة في وظيفتها كسوق رئيسي بالمنطقة، حيث شارك الشرقاويون (كغيرهم من غير الشرقاويين) في النشاط التجاري للسوق وكساهرين على الأمن فيه، اذ كان رجال القبائل يودعون سلاحهم عند مقدم الزاوية أو أحد أقربائه أثناء انعقاد السوق. ومن المهام التي قام بها الشرقاويون، وظيفة «الزطاطة» التي كانت تضمن حماية القوافل التجارية والأشخاص العابرين للمنطقة الواقعة تحت نفوذ الزاوية. فمن المناظر المألوفة آنذاك، مشاهدة قافلة يرافقها أحد أعضاء الزاوية ممتطيا بغلا مسرجا بسرج أحمر يتبعه عبد يحمل مظلة، اذا كان متوفرا على الجاه الذي يسمح له بذلك. أما واجبات ''الزطاطة'' واختيار الأفراد المرافقين للقوافل، فقد كانت تتحدد أساسا بقيمة البضائع التي تنقلها القافلة. فعلى سبيل المثال، يرافق قافلة مكونة من 200 أو 300 بعير أحد أقرباء مقدم الزاوية[40]. وخلال فترة حكم السلطان مولاي الحسن 1873/1894 كانت واجبات الزطاطة هي نصف ريال للجمل الواحد حسب رواية عدل شرقاوي مسن. ويستفاد من الرسائل الخطية التي تبادلها أعضاء الزاوية مع كبار التجار في جهات أخرى من المغرب، أن المسلك الرئيسي المؤدي الى أبي الجعد كان يمر عبر الدار البيضاء في رحلة تستغرق أربعة أيام تقريبا، في حالة الطقس الجيد. وكانت معظم البضائع الواردة على أبي الجعد من فاس والرباط، ومن خارج المغرب، تأتي عبر مسلك الدار البيضاء، بالاضافة الى بضائع أخرى ترد من مراكش عبر مسلك مباشر يستغرق قطعه ثمانية أيام، الا أنه كان مسلكا محفوفا بالمخاطر، لأن عددا من القبائل المستقرة بضواحي مراكش، لم تكن لها علاقات ثابتة بالزاوية الشرقاوية. وكان هنالك أيضا، مسلك ثانوي يربط أبا الجعد ببني ملال وخنيفرة، أما المسلك الرابط بين أبي الجعد وفاس، عبر جبال الاطلس المتوسط، فلم يستعمل الا بصورة استثنائية أثناء الثورة الحفيظية التي ناصر فيها عدد من قبائل الأطلس المتوسط، وفريق من الزاوية الشرقاوية، مولاي حفيظ في ثورته سنة 1907 على أخيه مولاي عبد العزيز[41].

الزطاطة : مصطلح مغربي، يطلق على الحماية التي تقدمها الزوايا والقبائل للقوافل التجارية التي تعبر مناطق نفوذها، وايضا على المقابل المادي، أو الاتاوة، التي يقدمها ارباب القوافل لمن يضمن حماية تجارتهم.

40) دوفوكو (1939) ص : 130.

41) مارتان (1923) ص : 473.

أما أهم البضائع التي استوردتها مدينة أبي الجعد، فتتكون في مجملها من السكر والشاي والأرز والتوابل والملابس والعطور والحلي والأواني المنزلية والثياب الرفيعة[42]. وفي مقابل ذلك تسوق المدينة الجلود والصوف والخيول والجمال والغنم والماعز والحبوب وغير ذلك من منتجات القبائل المجاورة. ويتكون معظم المنتجات الحيوانية المذكورة أعلاه من الهدايا والهبات التي كانت الزاوية الشرقاوية تتلقاها من أتباعها بالقبائل. وقد تمت معظم تجارة أبي الجعد مع المناطق الأخرى بواسطة نمط من الروابط التجارية التي تجمع بين شركاء تربطهم علاقات ثنائية تقوم على أساس متشعب من روابط القرابة والأصل المشترك. فعلى سبيل المثال كان بخنيفرة حي خاص يقطنه البجعديون الذين يعملون كممثلين لتجار أبي الجعد أو مكلفين بعملية نقل البضائع[43]. وكان نفس الترتيب متوفرا في المراكز الأخرى التي ترتبط اقتصاديا بأبي الجعد كبني ملال والدار البيضاء[44]. أما عن المشاركة الفعلية لأعضاء الزاوية في هذا النشاط التجاري فهي غير واضحة من خلال ما هو متوفر لدينا من مصادر. إلا أننا نعثر في وثائق الزاوية على عدد من المراسلات المتبادلة بين أعيان الزاوية وكبار التجار بالرباط والدار البيضاء، ومع السلطان وعدد من المسؤولين المخزنيين، وتتضمن هذه المراسلات، اشارات الى الهدايا المتبادلة بين أعضاء الزاوية والأطراف الأخرى. ولم يكن هذا النوع من العلاقات منحصرا في النشاط التجاري، فقد حمل دوفوكو، عند حلوله بأبي الجعد، رسالة من أحد كبار تجار فاس، الطيب جسوس، أمنت له استقبالا جيدا بالمدينة[45]. ومن الأمثلة الأخرى على ذلك، والتي تدل على تنوع جوانب هذه العلاقات، حلول عدد من الصناع التقليديين المتجولين من مراكش بأبي الجعد، وقيامهم بأعمال نقش الخشب، والتي تميزت بها أضرحة الزاوية الشرقاوية ودور أعيانها.

وقد قدر دو فوكو عدد سكان أبي الجعد، بمن في ذلك أفراد الزاوية الشرقاوية وعبيدهم وأتباعهم الذين يندرج بينهم حوالي 200 يهودي، بـ 1700 نسمة. ولم يكن يهود أبي الجعد ودمنات ومدن أخرى يقيمون بالأحياء الخاصة بهم، التي تعرف عادة بالملاح[46]: فعلى الرغم من أن دوفوكو استعمل مصطلح ''الملاح'' للاشارة للمجموعات السكنية التي يكثر بها اليهود، فقد كانت هنالك ثلاثة أحياء يهودية، واحد منها يضم بيعة. الا أن الحي

42) دوفوكو (1939) ص : 127.

43) بيرجي (1929) ص : 44 — 45.

44) بالنسبة لوصف مفصل عن نظير لهذا الترتيب في التجارة في الجنوب الشرقي، راجع دان (1971).

45) دوفوكو (1939) ص : 128.

46) فلامان (1952).

الذي توجد به بيعة يهودية هو وحده الذي يحمل اسم الملاح بأبي الجعد. وعلى العموم فقد كان اليهود في فترة ما قبل الحماية يسكنون في أبي الجعد بالقرب من منازل الأغنياء والتجار. ولم يشر دو فوكو الى الأنشطة الاقتصادية التي كانت تمارسها الجالية اليهودية. الا أنه، على ما يبدو، أن كلا من المسلمين واليهود تعاطوا تجارة الحبوب واشتهر اليهود كصناع لـ ''الروابز''* وكصاغة حلي متجولين، وباعة ثياب، اذ كان عدد كبير من التجار والحرفيين اليهود، يجولون البوادي ويطوفون بالأسواق القروية. أما الجزارون اليهود، فقد تعاملوا في الأساس مع الجالية اليهودية. وبصفة عامة فقد ارتبطت كل أسرة يهودية بأحد أعضاء الزاوية الشرقاوية، واعتمدت على هذه الرابطة لضمان حمايتها وأمنها أثناء الظروف العصيبة.

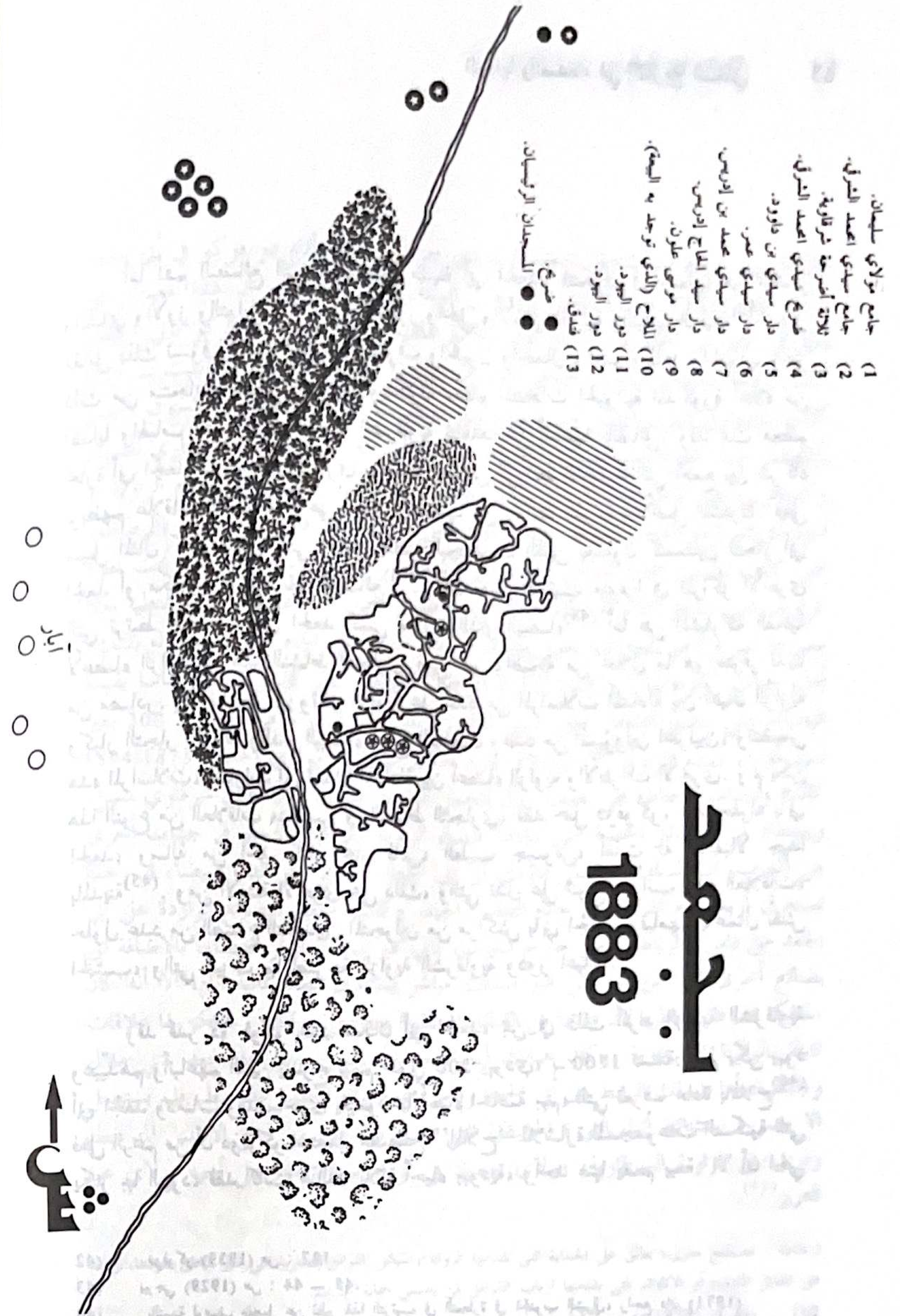
كان النفوذ السياسي للزاوية الشرقاوية، يتجاوز الى حد كبير مجال القبائل التي اتخذت من أبي الجعد سوقا لها، فحسب ما كتبه دو فوكو، كانت كل القبائل التي توجد في مجال جغرافي شعاعه مسافة مرحلتين، تدخل في علاقات زبونية مع الزاوية الشرقاوية. وتضم هذه الدائرة قبائل بني زمور، السماعلة، بني خيران، ورديغة، بني مسكين، آيت الربع، بني عمير، بني موسى. وكانت الزاوية تتلقى من معظم قبائل الشاوية والأطلس المتوسط، بما فيها قبائل ايت سري وايشكرن، هدايا و''زيارات''. وقد وصف دو فوكو الهدايا التي تقدمها القبيلة بكيفية جماعية بالضريبة أو الاتاوة[47].

وقد قدر دو فوكو ماتوصلت به الزاوية من القمح وحده بـ 400 حمل بعير وصلت قبل حلوله بالمدينة و 200 حمل وصلت خلال الاثنى عشر يوما التي مكثها بها. ويجب أن تعدل هذه الارقام التي أوردها دو فوكو تبعا لفصول السنة. وعلى العموم يعتبر شهر شتنبر هو الشهر الوحيد الذي تقوم فيه القبائل بزيارة الزاوية بصفة جماعية، تدفع فيه الهدايا ''والزيارات'' الجماعية لمقدم الزاوية. الا أن ذلك لا يمنع من تقديم هدايا أخرى جماعية لبعض صلحاء الزاوية، الذين تربطهم علاقات خاصة ببعض الفرق القبلية. ويوزع بعض ما يتجمع للزاوية من هدايا على الأسر الشرقاوية، التي يسهر أعيانها على تلبية الحاجيات الضرورية للمعوزين من أقاربهم. ويعرف جزء مما تتلقاه الزاوية من هدايا وصدقات طريقه ثانية للقبائل التي جاء منها، على شكل بذور تمنحها الزاوية لتلك القبائل في فصل الخريف، الذي تتم فيه عملية الحرث. وقد سجل دو فوكو حالة قامت فيها الزاوية بتزويد قبيلة بني زمور بما تحتاجه لبناء تحصينات[48]. أما الهدايا والقرابين التي ترد على الزاوية في أوقات

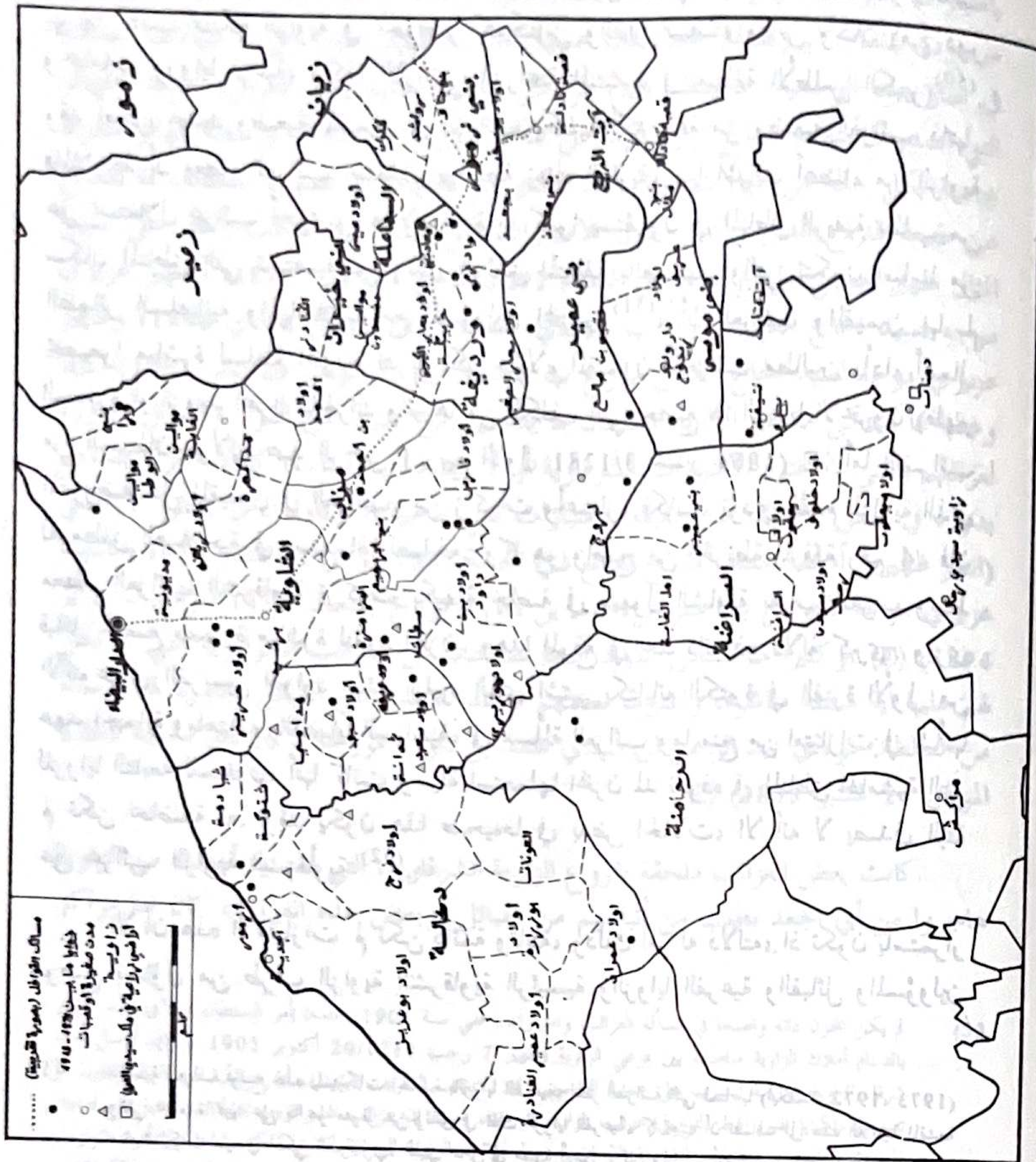
* الروابز ج روابوز، وهي الكلمة المستعملة في الدارجة المغربية للدلالة على المنفاخ : آلة ينفخ بها. (هـ.م)

47) دوفوكو (1939) ص : 117 — 118، 122.

48) المرجع السابق ص : 121.



الرسم التوضيحي رقم 3 : أبو الجعـــد



أخرى من السنة، فيقدمها الزوار الفرادى من القبائل ومن كبار التجار وحتى من السلطان نفسه أو بعض من حاشيته. وهذه الهدايا الفردية تمنح لأي صالح من صلحاء الزاوية يعتقد فيه أنه يمتلك القدرة على منح البركة لمن يطلبها منه. ولم يميز دو فوكو ولا غيره ممن كتبوا عن أنشطة الزاوية في القرن التاسع عشر بين الهدايا والقرابين الجماعية التي لا تقدمها الا القبائل، والهدايا الفردية التي يقدمها أفراد من القبائل أو غيرهم طيلة السنة، وفي مناسبات مختلفة.

وكتب دو فوكو عن أعضاء الزاوية قائلا بانهم يعتمدون في عيشهم على ما يتلقونه من هدايا وصدقات. ونعتقد أن ادعاء دو فوكو بعيد عن الحقيقة ومشتط. ذلك لأن الشرقاويين كانت لهم موارد أخرى، توفرها لهم الأنشطة التجارية التي يتعاطونها، وكذا الأراضي الزراعية التي يمتلكها بعض أعضاء الزاوية، بالاضافة لمداخيل الأحباس والعزائب، وأيضا من موارد أخرى يؤمنها لهم استغلال حظوتهم لدى المخزن.

وتكتسي مسألة العزائب أهمية خاصة بما تكشف عنه من طبيعة العلاقات بين مراكز الجاه والنفوذ في المجتمع المغربي. الا أنه من العسير تحديد المعنى المراد بالعزيب تحديدا دقيقا، استنادا على مصادر القرن التاسع عشر. فالمعنى العام المراد بالعزيب هو أرض زراعية تستغل في غياب مالكها بواسطة من ينوبهم في ذلك[49]. وأما المقصود بمصطلح العزيب، سواء عند الزاوية الشرقاوية أو غيرها من الزوايا الأخرى، فأكثر تعقيدا من ذلك بكثير. اذ تدل الكلمة، استنادا على السياق الذي استعملت فيه، اما على الأراضي الزراعية التي تتمتع بامتيازات خاصة يعترف بها السلطان، أو أية أرض فلاحية يتمتع الفلاحون العاملون بها، أو أفراد القبائل الملحقون بها بامتيازات مماثلة. هذا عن الأراضي الزراعية التي امتلكتها الزاوية في المناطق الخاضعة للنفوذ الفعلي للمخزن، أما الأراضي الواقعة خارج تلك المناطق، كالتي كانت في حوزة سيدي العربي، فلم تنعت أبدا بمصطلح العزيب. هذا مع الاشارة الى أن ملكية الشرقاويين لتلك الأراضي كانت خاضعة لقواعد الشريعة المعمول بها في المعاملات، وتكون في مأمن من غارات القبائل الواقعة في أراضيها. وأغلب الأراضي الزراعية التي كانت للشرقاويين في ضواحي أبي الجعد، هي ملكيات فردية تخضع لنفس القواعد المشار اليها. وهذه الأراضي شكلت في الماضي مناطق الاستقرار الوحيدة في ضواحي المدينة. ومن البديهي أن الشرقاويين لم تكن لهم من وسيلة لحماية أراضيهم وسط الفوضى العامة بالمنطقة سوى ما كان لهم من بركة وما يمكن أن تجلبه من انتقام الهي على المعتدين على أراضيهم.

49) اوبن (1906) ص : 15.

وفي الخريطة المرفقة رقم4، بينا بكيفية تقريبية توزيع الأراضي الزراعية والعزائب الشرقاوية كما كان وضعها في نهاية حكم السلطان مولاي الحسن الى بداية عهد الحماية. ولم نثبت بها ما كانت تمتلكه الزاوية في الحواضر كمكناس والدار البيضاء وفاس وسلا (من دور وحمامات وزوايا فرعية، وكذا الأراضي الزراعية المنتشرة في منطقة الأطلس الكبير)[50]. وقد أمكن تحديد وضعية المقيمين في العزائب بكيفية أكثر دقة من وضعية العزائب ذاتها. فالملاحظ أن بعض العزائب استغلت بواسطة زبناء الزاوية، بينما أشرف أعضاء من الزاوية على استغلال عزائب أخرى، وهؤلاء عادة ما كانوا يستقرون في المناطق الريفية بطلب من سكان المناطق التي تستضيفهم. وتدل الوثائق المتعلقة بالعزائب، والتي تتكون أساسا من الظهائر السلطانية والمراسلات مع المسؤولين المخزنيين[51]، أن العزائب والمقيمين بها لم يخضعوا مباشرة لسلطة المخزن، اذ لم يكن هؤلاء المقيمون بالعزائب مطالبين بأداء أعمال السخرة أو تزويد المخزن بالحراك وغيرها من الكلف التي تخضع لها الرعايا الاخرون (ظهير من السلطان مولاي عبد الرحمن I ربيع الاول 3/1281 شتنبر 1864) E. أما الضرائب المفروضة على المقيمين في العزائب، من زكوات وأعشار، فكانت تؤدي لمقدم الزاوية الذي له مطلق الصلاحية في استعمالها لصالحه. وكما هو واضح من الخريطة المرفقة رقم 4، فان معظم العزائب الشرقاوية تركزت بكيفية خاصة في سهول الشاوية بغرب المغرب ووسط قبائل تخضع بصورة مباشرة لنفوذ المخزن. وهذا الموقع في حد ذاته ذو دلالة كبرى. ويرى الاثنوغرافي الفرنسي ادوارد ميشو بيلير، الذي اشتهر بكتاباته الكثيرة في الفترة الأولى من عهد الحماية وباهتمامه بالقضايا السياسية، في مسألة العزائب وما منح من امتيازات في شأنها للزوايا التابعة للمخزن، أنها كانت وسيلة استعملها المخزن لمد نفوذه في المناطق الهامشية التي لم تكن خاضعة له. وقد يكون هذا صحيحا في بعض الحالات، الا أنه لا يصدق البتة على عزائب الزاوية الشرقاوية [52].

الا أن هذه الامتيازات لم تكن دائمة وثابتة، وذلك أمر له دلالته، اذ تكون باستمرار موضع تساؤل من طرف الزاوية الشرقاوية الرئيسية والزوايا الفرعية والقبائل والمسؤولين

50) بالنسبة لدراسة أوسع لهذه الممتلكات الخاصة بالزوايا الفرعية، انظر الدراسة التي قمنا بها (ايكلمان 1972، 1973) والتي اعتمدنا فيها على ما هو متوفر من وثائق في تلك الزوايا الفرعية، كما يجب أن تضاف الى هذه اللائحة المقدمة هنا، ممتلكات سيدي المكي الشرقاوي، الذي عاش في مدينة أزمور وكان وليا من أوليائها، ومايزال فريق ممن يدعون الانحدار من سلالة هذا الولي، يعيشون في منطقة تبعد حوالي 20 كلم عن مدينة أزمور، بينما كانت جماعة من أحفاده تعيش بالمدينة ذاتها، وتتلقى الهدايا الى غاية العشرينات من هذا القرن (لوكور 1969 ص : 120)

51) وثائق من مجموعتي E و S

52) ميشوبلير (1913) ص 229، ايكلمان (1972) و1973 ص 42 — 46

المحليين للمخزن، والمخزن نفسه، اذ لا يتضح دائما، ما اذا كانت الظهائر السلطانية المتعلقة بامتيازات العزائب ظهائر يمنحها السلطان بمحض ارادته، أم أنها مجرد اعتراف منه بوضعية موجودة سلفا[53]. وبصفة عامة، فان عملية تجديد الظهائر، تبرر كل الاحتمالات الممكنة في اطار هذه الوضعية. اذ ينتظر مثلا، من كل سلطان جديد يعتلي العرش، تجديد الظهائر التي اصدرها أسلافه لصالح الزاوية، إما على شكل ظهير واحد عام أو بواسطة ظهائر متفرقة خاصة بكل حالة من الحالات. ولا تجدد الكثير من الظهائر الا بصورة متقطعة، مما يفصح عن طبيعة النزاع الدائم والدائر حول الامتيازات التي تتمتع بها العزائب (انظر على سبيل المثال ظهير حسني مؤرخ بـ 9 ذي القعدة 1292 الموافق 29 نونبر 1875، وظهير عزيزي موجه لسيد الحاج العربي مؤرخ ب 21 ذي القعدة 1313 الموافق 4 ماي 1896، وظهير عزيزي موجه لسيد الحاج الحسن مؤرخ ب 8 شوال 1318 الموافق 29 يناير 1901) (E). وغالبا ما اشتكى مقدمو الزاوية للسلطان بما يلحقهم من أضرار من القواد والقبائل المجاورة لعزائبهم والتي لا تحترم الامتيازات الشرقاوية أو لا تعترف بها أساسا. كما أن المخزن يتساءل بدوره في بعض الأحيان عن حقيقة الامتيازات التي يدعيها الشرقاويون في بعض الأراضي (انظر ظهيرين أولهما حسني مؤرخ بفاتح ذي الحجة 1301 الموافق 22 شتنبر 1884 وثانيهما عزيزي موجه لادريس بن عمر بن محمد بن داوود مؤرخ بشعبان 1311 الموافق لـ يراير 1894) (E). وكثيرا ما اشتكى القواد أيضا للسلطان من العزائب الشرقاوية التي لم تكن لهم عليها أية سلطة مباشرة، واعتبرها بعضهم قواعد للاغارة على القبائل المجاورة لها (رسالة من السلطان مولاي عبد الرحمن الى سيدي محمد بن داوود مؤرخة بـ 20 ذي الحجة 1269 الموافق 24 شتنبر 1853) (E).

كانت بعض العزائب ملحقة بفروع الزاوية الشرقاوية، التي أسسها أعضاء من الزاوية هاجروا من أبي الجعد بطلب من أتباعهم من القبائل. وبعض هذه الفروع، كان اما مراكز

53) لم يكن المخزن ذاته واضحا في مسألة العزائب وامتيازاتها. ففي سنة 1901، عندما أمر السلطان مولاي عبد العزيز باقتسام أملاك الزاوية مناصفة بين فرعي الزاوية (ظهير 7 رجب 20/1319 أكتوبر 1901 م E)، أرسل أحد شرفاء الزاوية الوزانية ليشرف على عملية التقسيم. وقد اكتشف الشريف الوزاني، أن عزائب الزاوية الشرقاوية لا تتبع في ملكيتها نفس النمط المتبع في عزائب الزاوية الوزانية، حيث إن عزائب الشرقاويين ممتلكات فردية تتبع قواعد المعاملات المنصوص عليها في الشريعة الاسلامية، بينما عزائب الزاوية الوزانية كانت ملكا مشاعا بين أفراد الزاوية. ولهذا ورد في التقرير الذي رفعه الشريف الوزاني إلى السلطان، أن الشرقاويين يتنازعون من أجل اقتسام ممتلكات لايمكن اقتسامها (ايكلمان 1972 — 1973 ص : 45 ايكورشفيل 1938 ص : 72). وقد أخبرني جاك بيرك، مشكورا، بأن هناك عزائب يمتلكها أفراد من الزاوية الوزانية. وهذا يدل على وجود عوامل أخرى أثرت فيما اتخذه الشريف الوزاني من قرار.

استقرار دائمة أو مجرد دوار من الدواوير يعيش أفراده تحت الخيام ويمارسون النجعة على نمط فرع القبيلة الذي أنشىء به الفرع. وتوجد معظم الفروع في سهل تادلة والشاوية والقليل منها في جبال الأطلس المتوسط والكبير، وقد وجد البعض منها حتى في المناطق الصحراوية، اذ سبق لدو فوكو أن زار فرعا للزاوية الشرقاوية بطاطا(54). وكانت الأراضي المحيطة بفروع الزاوية تستغل من طرف السكان لصالح الشرقاويين الموجودين بها. وكان هؤلاء يبعثون بدورهم بمساهمات سنوية للزاوية الأم في أبي الجعد. وفي مقابل ما تتلقاه الزاوية الرئيسية من الفروع، يعمل المقدم على ضمان استمرارية امتيازات عزائب الفروع والاعتراف بها من لدن المخزن. وعندما يعتبر أحد الفروع أن دفع المساهمة السنوية للزاوية الأم لم يعد ضروريا، يكتفي آنذاك بارسال هدايا رمزية وبكيفية متقطعة، ويعتبر هذا الأمر بمثابة دليل على أن الفرع قد أصبح يتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي.

ويعكس الوضع المتقلب لامتيازات العزائب الشرقاوية، بكيفية مباشرة، الطبيعة المتقلبة والمعقدة لعلاقات الزاوية الشرقاوية بالمخزن والفرق القبلية. كما يعكس أيضا النزاعات الداخلية بين شرقاوة أنفسهم. وما جاء به دو فوكو من أن سهل تادلة شكل في الثمانينات من القرن الماضي ''تيوقراطية'' تخضع فقط لسلطة مقدم الزاوية، هو حكم خاطىء ومضلل(55). فهذا الادعاء مبني فقط على ما سمعه دو فوكو من الشرقاويين أنفسهم، الذين اهتموا اهتماما كبيرا بزيارته لأنهم آمنوا آنذاك بأن التدخل الفرنسي المباشر في المغرب قد أصبح أمرا لا مفر منه، ولذلك حرصوا على التأكيد على هيمنتهم بالمنطقة(56). وقد كانوا أيضا على علم بهويته الفرنسية. ومن الأمور التي لا يمكن تجاهلها، عدم توفر أي دليل على أن المخزن كان يأخذ الضرائب من قبائل سهل تادلة بكيفية منتظمة، لكن ذلك لا يمنع من أن أبي الجعد كانت تتوفر على قاض معين من طرف السلطان(57). كما كان هنالك على الأقل قائد شكلي

(54) دوفوكو (1939) ص : 136، ايكلمان 1972 — 1973
(55) المرجع السابق ص 121
في وثيقة نشرت بعد وفاة دوفوكو، ورد فيها أن أحد الشرقاويين قال له، :''نحن لا نخاف من السلطان وهو لا يخاف منا، فنحن لايمكن أن نؤذيه وهو لايمكن أن يؤذينا''. دوفوكو 1939 ص : 135).
(56) المرجع السابق ص : 135 — 136
(57) لقد كان أحمد بن صالح (من سلالة سيدي عبد القادر الشرقاوي) قاضيا على أبي الجعد من سنة 1894 الى السنوات الأولى من عهد الحماية. ومباشرة بعد وفاة السلطان مولاي الحسن (1894) أرسل أحد أعضاء الزاوية الشرقاوية المرموقين بمذكرة الى محمد بن صالح حول مسألة ميراث يدخل فيها السيد محمد بن صالح كطرف في النزاع. ومما جاء في المذكرة، أن المرسل اليها عازم على متابعة القضية بمجرد ما تستقر سلطة السلطان الجديد (رسالة من محمد بن صالح الى سيدي عمر بن داوود مؤرخة ب 10 رمضان 1311 الموافق 17 مارس 1894) (E).

معين على القبائل المجاورة خلال فترة حكم السلطان مولاي الحسن، كما وجدت نظارة أحباس مارست نشاطها بالمنطقة منذ القرن الثامن عشر على الاقل (انظر الظهير الرحماني المؤرخ بـ 20 شوال 1242 الموافق 17 ماي 1827) (E). وقد يكون للدور الحاسم في تعيين مقدمي الزاوية من قبل المخزن دلالة أكبر في هذا السياق، كما سبقت الاشارة الى ذلك. وفي مقابل ذلك، مارست الزاوية تأثيرا قويا على سياسة المخزن تجاه قبائل غرب المغرب،حيث يستفاد من وثائق الزاوية الشرقاوية أن السلطان كان يطلب، مثلا، من مقدمي الزاوية الشرقاوية منذ الاربعينات من القرن الماضي، اقتراح أسماء القواد المراد تعيينهم على القبائل المجاورة كالسماعلة وورديغة(58). وقد تكون هاته التعيينات مجرد تعيينات شكلية، لكن قد يمارس هؤلاء القواد سلطة فعلية بصورة متقطعة، لكن هذه الممارسة كانت تثبت مع ذلك أهمية دور الزاوية. فقد ورد في رسالة بعث بها السلطان مولاي عبد الرحمن سنة 1845 أمرا يطلب فيه من مقدم الزاوية رفع تقرير مفصل عن مدى تقبل السكان للقواد المعينين عليهم، وكان من نتائج هاته الاستشارة، عدم اقرار أي قائد اتضح من خلال تقرير الزاوية أنه لايحظى بقبول الجماعة المعين عليها. ومن الواضح أن هؤلاء القواد كانوا مدينين للزاوية الشرقاوية بتعييناتهم في مناصبهم. وقد شيد بعضهم منازل بابي الجعد قصد الحفاظ على روابط دائمة مع الزاوية. وقد أصبح للزاوية في عهد مولاي الحسن كلمة مسموعة، حتى في تعيين قواد الشاوية. وفي نهاية المطاف، فان الشرقاويين كانوا يتلقون مقابلا ماديا من الاشخاص الذين يقترحون أسماءهم لمناصب القيادة.

وفي مقابل هذا النفوذ الذي كان للزاوية في تعيين القواد، كان مقدم الزاوية مسؤولا بكيفية شخصية، أمام المخزن، عن تصرفات القواد الذين يقترحهم على المخزن. ومن بين الالتزامات الأخرى للزاوية، تعهد مقدم الزاوية بالحصول على البيعة من جماعات القبائل الخاضعة لنفوذه عند مبايعة سلطان جديد (رسالة مؤرخة بـ 29 رجب 1292 الموافق لـ 31 غشت 1875) (E)، وتزويد المخزن بما يحتاجه السلطان من الحراك، من القبائل الخاضعة لنفوذ الزاوية، وترتيب فض النزاعات المحلية المعادية للمخزن في بعض القضايا الدقيقة. وكثيرا ما طلب المخزن أو بعض القبائل المتورطة في مشاكل مع المخزن ترتيب شروط الامان لانهاء الخلاف. ولم يقتصر ترتيب الامان على قبائل تادلة، ولكنه شمل أيضا قبائل السراغنة، كما ساهمت الزاوية، في حالة واحدة على الأقل، في ترتيب شروط الأمان لقبائل بعيدة عن المنطقة، كما حدث بالنسبة لقبيلة بني مطير، قرب مكناس، والتي توجهت جماعتها للزاوية

(58) رسالة من السلطان مولاي عبد الرحمن الى سيدي بن داوود مؤرخة ب 7 شعبان 1261 الموافق 11 غشت 1845.

لطلب تدخلها المباشر للحصول على الأمان من المخزن (رسالة من مولاي الحسن الى سيدي ابن داوود بتاريخ 17 ربيع الاول 1300 الموافق لـ 26 يناير 1883) (E).

وتتخذ طريقة فض النزاعات القبلية نمطا يعرف بالعار الكبير[59]. فعند اجراء المفاوضات الأولية، يطلب المرابط الشرقاوي، الذي يتوسط في فض النزاع، والذي يحمل معه عادة ''غطاء'' أحد أضرحة أجداده، يطلب من الفرقاء انهاء النزاع باسم جده. ويترسخ في الاعتقاد الشعبي أن أولئك الذين لاينزلون عند رغبته، ويستمرون في النزاع، يتعرضون لمكروه يصيبهم أن عاجلا أو آجلا. وسأعود لمناقشة مسألة العار في فصل لاحق لأنها أصبحت معروفة لدينا بالأساس، انطلاقا من مصادر متأخرة.

ومن الأمثلة على بعض الأمور الدنيوية العملية التي كان السلطان يطلب من الزاوية الشرقاوية القيام بها، نصادق مثلا أمراً من السلطان بحصر تركة قائد متوفى أو تكليفاً بشراء عدد من النعاج الولود لتطعيم قطيع السلطان (رسالة من السلطان مولاي الحسن إلى سيدي بن داوود 3 جمادى II 7/1303 مارس 1886) (E). كما كان مقدم الزاوية أو أحد أعوانه يقوم بضبط قيمة فدية تسريح السجناء الموجودين عند المخزن، أو استرجاع عبيد فارين من أصحابهم[60]، أو العمل على استصدار ظهائر مخزنية تثبت انتساب بعض الفرق القبلية للنسب النبوي، اذ أن نسبا من هذا القبيل، يضمن لاصحابه التمتع بعدد من الامتيازات، كالاعفاء من اداء الخدمات العسكرية، والتي كان المخزن يطالب بها في بعض المناسبات.

ومما لاشك فيه، أن حظوة الزاوية الشرقاوية قد ارتفعت في نظر المخزن خلال القرن التاسع عشر، مما أدى الى سعي القواد المحليين، وبعض أفراد الحاشية السلطانية، لمصاهرة أسر شرقاوية، وتبادل الهدايا معها في الأعياد الكبرى، كالجواري، والبهائم، وغيرها من الاشياء النفيسة. كما أن المخزن عمل على اصلاح وترميم الأضرحة الشرقاوية. وعادة ما كان أفراد من الزاوية الشرقاوية، من أقرباء مقدمها، يعيشون ضمن حاشية السلطان ويرافقونه في تحركاته ويستطلعون أخباره (وربما كانوا يجبرون على البقاء ضمن الحاشية، كما أشرنا الى ذلك سابقا). ومن هؤلاء الابن الاكبر لسيدي العربي، وقد سبقت الاشارة إليه، وسيدي العربي كثيرا ما حل بحضرة السلطان وداوم على ذلك الى حين تعيينه على رأس الزاوية. وقد سار

59) في موضوع العار راجع وسترمارك (1926) ص : 518 — 569
60) في حالة تعرض العبيد لسوء المعاملة من ما لكيهم، فانهم عادة ما يفرون ويلجأون الى أضرحة الأولياء والزاويا، الى أن يتعهد ساداتهم بتوفير ظروف أفضل لهم.

على نفس المنوال، ادريس عمر حفيد سيدي ابن داوود، وهو نفس الشخص الذي رافق دو فوكو عند مروره بالمنطقة سنة 1883، وعمل أيضا كمترجم ومخبر لصالح الفرنسيين، وكممثل لمصالح الزاوية بالدار البيضاء. وبالاضافة الى ذلك، فقد كان مقدم الزاوية، يرافق الحركة السلطانية أثناء عبورها للمناطق التي تقع في منطقة نفوذ الزاوية الشرقاوية.

توفرت لدينا،بالنسبة للاحداث التي عرفتها الزاوية في نهاية القرن التاسع عشر، وثائق حول الانقسامات التي حدثت داخل الزاوية نتيجة الصراع على منصب رئاسة الزاوية. فمن خصوصيات الزاوية، تكليف مقدمها لأحد أفراد أسرته المقربين مهام السهر على المصالح الدنيوية للزاوية — التي غالبا ما تدر أرباحا مادية وفيرة — والقيام بالمهام السياسية، وذلك حتى يحتفظ المقدم لنفسه بسمعة نقية، بترفعه عن مثل هذه الأمور. وقد قام بهذه المهام في أواخر ولاية سيدي ابن داوود، ولده سيدي عمر، الذي استمر في ذلك مدة طويلة بعد وفاة والده. وقد برهن على مهارة سياسية فائقة، فدو فوكو، بالاضافة الى عدد من منسبي شرقاوة، يصفونه بأنه العقل المدبر للزاوية. فهو الذي اضطلع بالتفاوض مع مسؤولي المخزن قصد اطلاق سراح السجناء. وأثناء زيارة دو فوكو للمنطقة، انتدب ابنه ادريس، وكان سنه آنذاك 25 سنة،للبقاء على اتصال بالرحالة الفرنسي ليستشف القصد من زيارته والاهداف الحقيقية الكامنة وراءها. وقد قام ادريس، كغيره من أعيان الزاوية الشرقاوية، بأداء فريضة الحج. وأثناء رجوعه، توقف بتونس وبمعظم المدن الجزائرية الرئيسية[61]. وقد كان ادريس، حسب دو فوكو، على اطلاع بأنشطة الفرنسيين بالجزائر وعلى وعي بالعواقب التي قد تلحق بالزاوية من جراء تدخل فرنسي مباشر في المغرب[62]. وقد أشار دو فوكو الى أن كلا من ادريس وأبيه عمر قد أخفيا الهوية الحقيقية لدو فوكو عن سيدي بن داوود مقدم الزاوية بدعوى تقدمه في السن، ولأنه لا ''يفهم'' كيفية التعامل مع الفرنسيين. وهذا النوع من كتمان الأمور قد أدى الى وقوع معظم القرارات السياسية في يد سيدي عمر. ومما لاشك فيه، أن دو فوكو لم يكن على بينة بالمناورات التي قام بها سيدي عمر داخل الزاوية قبل زيارته. ففي ربيع سنة 1881، رتب سيدي عمر لقاء في أبي الجعد بين السلطان مولاي الحسن والزعيم البربري محا أوحمو الزياني، الذي عين بعد

61) دوفوكو (1939) ص : 6125 130.
62) في نهاية اقامة دوفوكو في أبي الجعد، حمل ادريس دوفوكو رسالة لتبليغها إلى الممثل الفرنسي بطنجة، يعرض فيها خدماته على الفرنسيين، ويطلب تعيينه قائدا عندما تستتب الأمور للفرنسيين في المغرب (دوفوكو 1939 ص : 135). وفي سنة 1907، طلب ادريس تدخل القنصل الفرنسي بالدار البيضاء، من أجل تعيينه في منصب القيادة. (كورى 1939 ص : 62 — 72).

هذا اللقاء قائدا[63]. وقد كان ذلك جزءا من استراتجية السلطان في مد سلطته الفعلية الى المناطق البربرية في الأطلس المتوسط. وقد تلقى محا أو حمو أسلحة وذخيرة من السلطان، قام الشرقاويون بمرافقتها وضمان أمنها أثناء عبورها لمناطق نفوذهم. وقد أصبح سيدي عمر يحتل موقعا هاما في تسيير القضايا السياسية للزاوية الشرقاوية، وبلغ ذلك الى حد أن سيدي بن داوود، تلقى رسالة من مجهول يقول فيها بأن الزاوية ''قد أصبحت زاويته ولم تعد بزاويتك''[64].

لم تكن علاقات صلحاء الزاوية الشرقاوية ثابتة مع غيرها من المجموعات الأخرى، خلال القرن التاسع عشر. ومن المحتمل أنها لم تكن أيضا ثابتة حتى في الفترات السابقة. فمكانة مقدم الزاوية وبعض الامتيازات التي يتمتع بها، تستمد مشروعيتها من قرار يصدره السلطان، ولكن الكيفية التي يصبح بها المرابط وليا بالفعل، وينظر الناس اليه كذلك، تتعلق في جزء منها فقط بما يصدر عن السلطان من قرارات، أما المعطيات الباقية فتتعلق بالمؤهلات الشخصية للولي، التي تتجلى في الهيمنة على منافسيه داخل الزاوية والتمكن من المحافظة على عدد كبير من الأتباع في القبائل. اذ يتحكم في الولاء لمقدم الزاوية تداخل مجموعة من العوامل، كالتنافس بين شرقاوة أنفسهم، والمناورات السياسية للقبائل، والسلطان وحاشيته، بالاضافة الى الاحداث المستجدة. فكل هذه العناصر مجتمعة تجعل الولاء للمقدم، مسألة يعاد ترتيبها باستمرار. الا أن الاخبار المتعلقة بهذا التنافس، تكون منعدمة سواء في المصادر التقليدية ، أو في أغلب ما كتبه الاثنوغرافيون. هذا مع العلم أن معرفة من هذا الصنف تلعب دورا أساسيا في فهم الدور الاجتماعي للصلحاء.

لقد كان التنافس على الوجاهة والصيت في أبي الجعد، خلال القرن التاسع عشر، والفترات السابقة ينبني على مدى ما يكتسبه الفرد من اشتهار بالبركة، حتى وان ظهرت علامات هذه البركة في القيام بمفاوضات سياسية باسم الزاوية (كما هو الشأن بالنسبة لسيدي عمر). أما الشرقاويون الآخرون، الذين لم يسعفهم الحظ في الحصول على هذا الجاه على أساس ما لهم من بركة، فهم أمام اختيارين :فإما التحول الى تابعين لأحد أقربائهم ممن

63) أرنو (1952) ص 61.
هذا الخبر عن دور عمر اعتمدنا فيه أساسا على الرواية الشفوية، على الرغم من عثورنا على المراسلات التي تبادلها محا أو حمو الزياني مع السلطان، ضمن وثائق عمر، حيث كانت المراسلات المشار اليها تمر عبر الزاوية. (رسالة مؤرخة ب 13 محرم 1300/الموافق لـ 24 نونبر 1882) (S).

64) يكشف فحوى الشكوى الذي تقدم بها مجهول ضد عمر، أن هذا الأخير احتفظ لنفسه بمداخيل ناتجة عن سماحه لبعض الافراد بالدفن بزاوية فرعية بمكناس.

نجح في اكتساب قدر من الجاه، أو النزوح عن أبي الجعد لتأسيس زوايا فرعية، بحثا عن امكانيات أخرى قد يهيؤها لهم المقام بحاضرة من الحواضر.

وقد توفرت النا، لحسن الحظ، وثائق لا بأس بها تتعلق بالتطورات والانقسامات التي عرفتها الزاوية منذ سنة 1890 الى بداية عهد الحماية سنة 1912. وتكتسي هاته الفترة أهمية خاصة، باعتبارها آخر مرحلة استطاع فيها صلحاء شرقاوة القيام بأدوار اجتماعية وسياسية مهمة، بناء على ما اشتهروا به من بركة ومكانة ''خاصة'' عند الله. وكما سبق أن أشرنا الى ذلك، فانه لا توجد أية دراسة أخرى عن الإنقسامات الداخلية التي عرفتها الزوايا بشمال افريقيا قبل فترة الهيمنة الاستعمارية. ولهذا السبب سنقوم بدراسة تفصيلية لحصيلة انقسام الزاوية في ملحق هذا البحث، مركزين على مسألة الخلافة في الزاوية. وعلى كل حال، لا يمكن فهم ما هو وارد في الملحق بصورة جيدة، الا بعد الرجوع الى الفصول المتعلقة بأبي الجعد في الحاضر، لأن عددا من القضايا الهامة لا تتضح الا على ضوء الاحداث المتأخرة، التي أمكن رصدها في سياقها الاجتماعي الكامل، وذلك كقضية الفهم الضمني المتجسد في انقسام الزاوية الى فرق والمشروعية التي تضفيها العامة على ما يدعيه الصلحاء من فضائل.

هناك مظهران رئيسيان للنزاع الذي قام حول خلافة الزاوية منذ سنة 1890، أولهما، تمفصل هذا النزاع مع الأحداث الأخرى التي وقعت خارج الزاوية. ثانيهما،استمرارية هذا النزاع عبر الزمن. فقد تأثرت مسألة الخلافة بجملة من العوامل، كالنزاعات القبلية وتدخل المخزن في النزاعات المحلية، وكذا الانقسامات الداخلية للمخزن نفسه، وكذلك وعي بعض أعضاء الزاوية بالفرص التي تتيحها لهم مسألة الخلافة. ويضاف إلى كل هذه العوامل مجتمعة، تدخل الفرنسيين بعد سنة 1907 (بعد احتلال الشاوية والدار البيضاء) والذين أصبحوا يتدخلون بدورهم في النزاعات المحلية والوطنية، على الرغم من أن التدخل الفرنسي قد غير فيما بعد، وبصورة جذرية، من طبيعة هذه النزاعات، وغير أيضا من المعتقدات التي كانت للمغاربة حول جاه الزوايا. اذ لا أحد من المتنافسين على الهيبة والجاه كان يعرف بالضبط الأسلوب الناجح والناجع الذي يمكن اتباعه في مثل هذه الاحوال. فالولاء لسلطان ما، قد يضمن مكاسب هامة في حالة نجاح ذلك السلطان،الا أن ذلك الولاء قد يصبح عائقا فيما بعد اذا تعرضت سلطة ذلك السلطان الى الاهتزاز، أو اذا انتهت سلطته الفعلية. فالحماس الزائد في مساندة المخزن هو سلاح ذو حدين تتساوى فيه حظوظ الربح والخسارة بالنسبة للاشخاص الاقوياء. فالمواقع الاجتماعية كانت دائما عرضة للتقويم الدائم، اذ يتطلب الامر اعادة نظر مستمرة في السلوك انطلاقا مما يراه الاشخاص، مناسبا ومسايرا لـ''القاعدة''

ومما يلفت النظر استمرار النزاع حول رئاسة الزاوية لمدة طويلة. فبعد مضي فترة قصيرة على وفاة سيدي بن داوود سنة 1889، اختار السلطان مولاي الحسن سيدي العربي، ابنه الاكبر، من بين الواحد والعشرين ذكرا الذين خلفهم، وعينه على رأس الزاوية. ويعطينا هذا العدد الهائل من الابناء، بالاضافة الى أعمامهم وأبنائهم وغيرهم من حفدة المقدمين السابقين، فكرة عامة عن الامكانيات المفتوحة أمام الدسائس والمناورات المحتمل قيامها بين الاقرباء حول منصب الولاية : فكل الابناء الذكور، متساوون شرعا في الميراث، وكما فصلنا ذلك في الملحق، فحتى في الحالة التي يعين فيها الولي خليفة له، فان النزاعات الضارية تستمر مع ذلك لمدة طويلة بعد وفاته.

وبالنسبة لولاية الحاج العربي، لم يرتفع أي صوت بالمعارضة ضده طيلة المدة التي كان السلطان مولاي الحسن فيها موجودا، لأن السلطان وفر له الدعم والمساندة بصورة قوية. لكن بعد وفاة هذا السلطان وتولي مولاي عبد العزيز، أظهر بعض أفراد حاشيته عداء خاصا للزاوية الشرقاوية، وسعوا لإضعاف نفوذ رجالها. وكانت الخطوة الأولى في هذا الباب، هي امداد سيدي الحاج محمد بن سيدي بن داوود بمساعدات مادية منتظمة. وقد كان كل من سيدي عمر، وابن سيدي ادريس (الذي كان يعيش بالدار البيضاء والذي ربط انطلاقا منها اتصالات مع المخزن، ثم مع الفرنسيين بعد سنة 1904) على اتصال وثيق بسيدي الحاج محمد. وهكذا، ساند المخزن، ودعم هذه الفرقة المنافسة للمقدم الى أن أصبح الظرف ملائما سنة 1901، حيث استدعى السلطان كلا من سيدي الحاج محمد وابن أخيه سيدي الحاج الحسن (الذي خلف أباه على رأس الزاوية بعد وفاته سنة 1898) الى مراكش، وأبلغهما بوجوب تقسيم ممتلكات الزاوية بالتساوي فيما بينهما،وكذا منصب ولاية الزاوية (ظهير مؤرخ بـ 7 رجب 1319 الموافق 20 أكتوبر 1901) (E). وقد تم التوقيت لاعلان هذه الاجراءات مباشرة بعد انفضاض موسم الولي سيدي امحمد الشرقي، وذلك حتى يتجنب المخزن أية مجابهة مع القبائل التي تتجمع عادة في أبي الجعد بهذه المناسبة. وكاحتياط اضافي، احتفظ السلطان بسيد الحاج الحسن بمراكش، حتى يمكن غريمه ومنافسه سيد الحاج محمد من تدعيم مركزه داخل الزاوية. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت الزاوية منقسمة إلى فرعين: فرع عرباوة وفرع الزاوية. وقد سمي الفريق الأول بفرع عرباوة نسبة إلى سيدي العربي وسمي الفريق الثاني باسم الزاوية لأن الحاج محمد احتفظ بعد التقسيم بدار سيدي بن داوود التي يقصدها الزوار تقليديا. وأصبح الحي الذي يضم منزل سيدي بن داوود، معروفا بدرب الزاوية. وعلى الرغم من أنه كان باستطاعة بعض الأفراد الثانويين، في كلا الفريقين، تحويل ولائهم من فريق لآخر، إلا أن هذه الامكانية كانت محدودة بالنسبة لزعماء الفريقين.

كانت عملية تقسيم الزاوية التي قام بها المخزن ناجحة. اذ دخل أعضاء الفريقين، اثر التقسيم، في نزاعات ضارية دامت عدة سنوات حول الحقوق في الممتلكات. وعمل كل فريق على جلب الأتباع من الفريق المنافس. وقد كان فريق الزاوية، هو الفريق الأضعف، اذا ما اعتبرنا أن عدد الاتباع يعكس المشروعية الشعبية التي يكتسبها كل فريق. وقد كان فريق الزاوية أكثر تبعية للمخزن نظرا لاعتماده على مساندته. وتفاقم الخلاف بعد سنة 1907، ابان ثورة مولاي عبد الحفيظ على أخيه السلطان مولاي عبد العزيز ومبايعته في مراكش وفاس والاطلس المتوسط، وكان لهذا الحدث الوطني أثر كبير في النزاعات المحلية، اذ اختار العرباويون بيعة مولاي عبد الحفيظ. ولم تمض الا مدة يسيرة حتى كوفىء مقدم عرباوة من طرف مولاي عبد الحفيظ الذي أصدر ظهيرا، عين بموجبه مقدم عرباوة، مقدما وحيدا على الزاوية الشرقاوية.

وخلال النزاع بين السلطانين، كان كل فريق يؤثر في تعيينات القواد من طرف السلطان الذي يسانده، وبالتالي، لم يكن من النادر تعيين قائدين على قبيلة واحدة في آن واحد. لكن سرعان ما انتهت هذه التحالفات والولاءات بعد فترة قصيرة من المناورات الاستراتجية. ففرع الزاوية الذي كان يعتبر مولاي عبد العزيز سندا له، عمل بعد فقدان هذا السند على تكثيف علاقاته بالفرنسيين، وأصبح هو القناة الرئيسية لجمع الأخبار والتجسس لصالح الفرنسيين في سهل تادلة. وقد حاول هذا الفرع، ولعدة سنوات، اقناع الفرنسيين بأن أعضاء الفريق المنافس، ليسوا الا مجموعة من ''الناقمين''، ولا يتوفرون في الواقع على أتباع. وقد اعتبر الفرنسيون في البداية، أن تحالفهم مع فرع الزاوية، هو وسيلة لأمدادهم بأخبار المنطقة، والتأثير على سير الاحداث في غرب المغرب. وقد وصل التعاون مع هذا الفرع الى حد منح الحماية القنصلية الى الحاج محمد سنة 1910، والتي تعفيه من الخضوع المباشر لسلطة المخزن. وقد صدَّق الفرنسيون في البداية ادعاءات فرع الزاوية، حول طبيعة نفوذهم التقليدي بالمنطقة، لكنهم اكتشفوا تدريجيا، أن مقدم فرع الزاوية لا يمتلك بالفعل التأثير السياسي الكامل على أتباعه من القبائل والذي كان الفرنسيون يتوقعونه، واكتشفوا في نهاية الأمر، أنه لا يملك كلية الهيمنة الكاملة على الزاوية الشرقاوية نفسها. لكنهم استمروا مع ذلك في مساندة فرع الزاوية حتى بعد اكتشافهم لقوة الفرع العرباوي المنافس، والذي رافق أحد أفراده حملة ''تأديبية'' سنة 1910. وبعد أن عزز الفرنسيون مواقعهم في الشاوية، تخلوا عن اعتمادهم الكلي على الزاوية الشرقاوية، وغيرها من الزوايا الأخرى، وارتأوا أن الاستعانة بها أمر غير ضروري. كما حرم الشرقاويون تدريجيا من الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها ، كالاعفاء من الضرائب وأعمال السخرة بالنسبة لهم

ولأتباعهم. وقد كان قصد الفرنسيين هو الفصل بين الجاه ''الديني'' والجاه ''الدنيوي''، فلم يعد الشرقاويون يستشارون في تعيينات قواد الشاوية، على الرغم من الاستمرار في استشارة الحاج سيدي محمد في تعيينات قواد تادلة العليا، خلال الشهور الأولى من الحماية. وبعد سنة 1914، منح منصب القضاء بأبي الجعد، لفرع عرباوة، ومنصب القيادة لفرع الزاوية، اعترافا من الفرنسيين للزاوية الشرقاوية، بما أسدته من خدمات ''كصديقة لفرنسا''. لكن عومل أعضاء الزاوية، الذين تقلدوا هذه المناصب الادارية، كما يعامل كل موظف في منصب مماثل، في أية جهة من المغرب. فلم يعد يطلب منهم التدخل في حل النزاعات القبلية أو في أية قضية أخرى. وهذا الاتجاه نحو العلمنة كان هو النتيجة النهائية، اذ سرعان ما أدرك الصلحاء وأتباعهم الاتجاه نحو العلمنة كأمر واقع. وذلك ما سنناقشه فيما بعد بتفصيل.

معتقدات الزوايا في القرن التاسع عشر

لم نتعرض لحد الآن، الا بكيفية سريعة، للمعتقدات الشعبية التي انبنى عليها جاه الزاوية الشرقاوية. فمن الواضح أن الزاوية الشرقاوية، وغيرها من الزوايا الكبرى قد حظيت باعتراف وقبول من طرف جميع عناصر المجتمع المغربي، سواء في قبائل الأطلس المتوسط، أو سهل تادلة، أو من طرف السلطان وحاشيته(65)، لأن جاه الصلحاء والزوايا لم يكن منحصرا في القبائل فقط. فقد أصبح من المعروف لدينا الآن، أن مستوى الأنشطة العلمية والثقافية للزاوية، قد تراجع في القرن التاسع عشر الى مستوى يقل كثيرا عما كان عليه في القرون السابقة. فقد ذكر دو فوكو أنه كانت بحوزة سيدي بن داوود خزانة وافرة من الكتب، لكن لأحد يستعملها أو يقرأ ما فيها. ويتفق هذا مع ما ورد في تقرير أول ضابط للشؤون الاهلية، بأبي الجعد، يقول فيه أنه بعد وفاة سيدي العربي سنة 1819، لم يقم أي واحد من مقدمي الزاوية بعده بالتدريس فيها، كما جرت العادة منذ عهد سيدي امحمد الشرقي(66). ولم يبق بالمدرسة الملحقة بالزاوية، والتي كانت تتلقى مساعدات من مداخيل العزائب الشرقاوية، الا 80 طالبا سنة 1908. ونتيجة للقلاقل والفوضى السياسية، التي حدثت في السنوات الموالية، لم يبق بالمدرسة سنة 1913، سوى 15 طالبا يسهر على تدريسهم فقيه واحد من أصل غير شرقاوي(67). ورغم هذا التدهور الذي لحق بالجانب

(65) دوني (1903) ص : 314 — 327.
(66) نيجيل (1913) ص : 291.
(67) المرجع السابق ص : 292 — 293.

الثقافي، فان وجاهة الشرقاويين ومكانتهم كنماذج حية تجسد ''التركيب الديني لمعتقدات الزوايا'' — من معرفة بالعلوم الدينية وشهرة بالصلاح وقدرة على منح البركة — لم يلحقها أي ضرر، كما جرت العادة أن يسبق اسمهم بلقب ''سيدنا''، وهو اللقب الذي يختص به اليوم شخص الملك.

وخلال القرن التاسع عشر، وما قبله، لم يكن يميز بين التركيب الديني لمعتقدات الزوايا والتعاليم الاسلامية الاصلية سوى العلماء. وكما أشرنا سلفا، فان عددا من الرحالة والملاحظين الأجانب الذين عاشوا في المغرب في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، والتقوا بالصلحاء والعلماء، لاحظوا وجود تمييز واضح بين معتقدات الزوايا والتعاليم الاسلامية الرسمية(68). وعلى الرغم من أن ما نقله هؤلاء هو كلام موجه بالدرجة الاولى للاجانب، الا أنه يعكس الحماس الديني للعلماء وما يقومون به من أجل تعميم فهم ''صحيح'' للاسلام. وقد بقي هذا الموقف السلبي للعلماء من معتقدات الزوايا موجودا الى القرن العشرين، ويمكن تأويل هذا الموقف، كتجسيد لبقاء معتقدات الزوايا وقوتها(69).

وهذا الارتياب في معتقدات الزوايا، لم يتم الافصاح عنه الا في المجالس الخاصة أو أسر به للاجانب فقط، وهذا أمر له دلالته الخاصة. فباستثناء ما قام به السلطان مولاي سليمان، فان معتقدات الزوايا لم تلق الا معارضة شعبية ضئيلة ولم تجد من يتحداها علانية. اذا كانت معتقدات الزوايا تعضد بما يعطى لها من تأويلات وتستمد مشروعيتها من التقاليد الاسلامية الاصلية. فكما أشرنا سلفا، كان السلاطين يعينون الصلحاء في منصب ولاية الزاوية. فالظهير الذي عين بموجبه سيدي بن داوود سنة 1820، كان أكثر وضوحا في هذا الباب عندما أشار الى أن الولي ''ورث سر أسلافكم'' من الظهائر الأخرى التي عين بها الاولياء في العقود التالية من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فالظهائر المتأخرة لا تحمل في طيها سوى أمر التعيين، الا أن الأهم من ذلك، هو أنها بقيت تصدر عن السلطان الى وقت متأخر، وبالضبط الى سنة 1930. وكذلك بقيت الزوايا حاضرة في السياسة وبكيفية مهمة، كما حافظت، مثلا، النخبة الدينية المدينية على علاقات مع الزاوية الشرقاوية. ولكي نعطي هنا مثالا مطولا في هذا الباب، فقد تبادل العربي بن السائح، أحد العلماء السلاويين، مراسلات مع سيدي بن داوود وابنه سيدي عمر. ففي احدى تلك المراسلات، كان النقاش دائرا بين سيدي عمر والعربي بن السائح حول الكيفية السليمة التي يجب أن

(68) شونيي (1788) ص : 179 — 191، علي باي (1816) ص: 48 — 49.
(69) دوني (1913) ص : 319، مراد (1967).

يكون عليها وضع اليدين عند التقدم بالدعاء الى الله. وفي مراسلة أخرى حول الامور الدنيوية العملية، كتب العربي بن السايح يسأل سيدي بن داوود بان يؤمن لأحد شركائه من يرافقه أثناء عبوره لمنطقة نفوذ الزاوية (رسالة مؤرخة بـ 21 شوال 1292 الموافق لـ 20 نونبر 1875) (S). وقد كانت مقدمة الرسالة كلها مدح وتمجيد لسيدي بن داوود، اذ يصف العربي بن السايح الولي بانه الضوء الساطع الذي فاقت سرعته ضوء الشمس وملأت أنفاسه البر والبحر بركة، وأنه القطب والواسطة الذي التقت فيه المعارف الدينية بالأسرار الصوفية، ونقلت عبره أسرار السلف الى الخلف. وفي نفس الرسالة، يعرب العربي بن السايح عن نيته في زيارة أبي الجعد قبل نهاية السنة. وبعبارة أخرى فان هذه الرسالة تؤكد ما ذهبنا اليه من استمرارية حيوية التركيب الديني للزوايا بين أوساط كل عناصر المجتمع المغربي.

وهناك شهادة أخرى من عالم آخر معاصر لسيدي بن داوود، ونعني به العالم الفاسي محمد الكتاني صاحب سلوة الانفاس، الذي أوضح في كتابه أن الارتباط بأحد الاولياء والتفاني في خدمته لا يتنافى مع هو وارد في الشريعة الاسلامية، حتى وان كنا لا نعرف شيئا عن حياة الولي[70]. ويضيف الكتاني بأن زيارة الاولياء، وحتى ان لم تنفع، فهي لا تضر. ويقول بصدد البركة، أنها هي التي تفيض عنها الخيرات، فلولا بركة الصلحاء لما نزل الغيث، ولما نبت الزرع، ولولاها لعمت المصائب والخطوب[71].

ويبقى السؤال المطروح هو : الى أي حد يعكس ما هو متضمن في الايديولوجية الدينية للنخبة العالمة، المعتقدات الشعبية إذا أخذنا كنموذج لها، معتقدات القبائل من أتباع الزاوية الشرقاوية ؟ ويكون من الصعب الجواب عن هذا السؤال العويص، فالمصادر المكتوبة لا تشير، كما بينا، الى مظاهر تصور العامة للاولياء. كما أن المصادر المكتوبة، كتلك التي استعملنا بعضها فيما سبق، توحي بانه لم يكن هناك اجماع من طرف النخبة المثقفة في مغرب القرن التاسع عشر، يميز بصورة قطعية بين المعتقدات الاسلامية الاصلية والمعتقدات الشعبية، واستمر الأمر على ما هو عليه الى حدود العشرينات من هذا القرن، على الأقل، بالنسبة للانتليجنسيا المدينية. ومن حسن الحظ، فقد توفرت لنا في هذا الصدد دلائل هامة على شكل مراسلات (أو مسودات مراسلات) صادرة عن بعض أعضاء الزاوية الشرقاوية (بمن فيهم ادريس بن عمر)، وقد حررت هذه المراسلات بلغة عربية ضعيفة يشوبها الكثير

70) أورد بهذه الفكرة ليفي بروفنصال (1922) ص : 381 — 382.
71) أورده جيل أبو النصر (1965) ص : 5 — 6.

من اللحن والكلمات العامية وهذا أمر بالغ الأهمية، ذلك لأن الاشخاص الذين يجيدون اللغة العربية، يميلون في كتاباتهم الى تحويل المفاهيم المتداولة شفهيا والمفهومة بشكلها الدارج من طرف معاصريهم، الى مفاهيم محررة بلغة عربية فصحى، وهذا الانتقال من التعبير الشفوي الى المكتوب يحور المعنى المقصود في الأصل. أما الأشخاص الذين لا يعرفون الا عربية محدودة، فانهم يستعملون في كتاباتهم الكلمات الدارجة، وبالتالي فانهم لا يغيبون المعتقدات الشعبية التي لا تنسجم مع التقاليد المتبعة في الكتابة الكلاسكية. وتندرج في هذا الصنف رسالة بعث بها سيدي ادريس الى جماعة قبيلة، يقول فيها صراحة، بأن ما قدموه من هدايا غير كاف، وأن عليهم الزيادة في مقداره ان هم أرادوا دعاء أعضاء الزاوية لهم. وفي رسالة أخرى، بعث بها الى جماعة قبيلة أخرى، يهدد فيها الولي باستعمال ''العار'' اذا لم تعد القبيلة ما سرقته من أغنام الزاوية الشرقاوية.

ومن الأدلة الاخرى على ذلك، ما كتبه دو فوكو في وصفه المختصر لأبي الجعد، حيث يقول بأن الشرقاويين لا يشكلون بالتحديد طريقة صوفية ولكنهم جماعة سلالية مرابطية، تدعي الانتساب لعمر بن الخطاب[72]. وأن الولي الرئيسي للزاوية، وهو لوقته، سيدي بن داوود، رجل بركة تخصب الارض بدعواته، ويكثر نسل البهائم بها. وكتب في مكان آخر بأن دعوات الولي، تفتح للناس أبواب الجنة وتضمن لهم شفاعة عمر بن الخطاب وأحفاده من الاولياء يوم القيامة[73].

هناك بالطبع كتابات اثنوغرافية متعددة حول الزوايا والصلحاء والمعتقدات المرتبطة بها، والتي ترجع الى القرن التاسع عشر وبداية العشرين. لكن هذه الكتابات، كما هي في حد ذاتها، وكما هو الشأن في المواد الاخرى المستعملة في هذا الفصل، تسعفنا في تكوين فكرة واضحة عن أهمية دور الصلحاء والزوايا، أكثر مما تساعد في ابراز وتحليل المعتقدات الشعبية التي ساعدت على الابقاء على نفوذ وهيمنة الزوايا بالنسبة لجل عناصر المجتمع المغربي. ومن أهم هذه الكتابات، كتاب ادوارد ويسترمارك عن الطقوس والمعتقدات في المغرب[74]، الذي حرره بناء على ما جمعه من مواد، خلال بحثه الميداني الذي دام عشرات السنين، والذي قام به في العقودالمتقدمة عن تحرير الكتاب. ويعكس أيضا حصيلة ما اطلع عليه المؤلف من كتابات الاثنوغرافيين الآخرين، خاصة كتابات ادمون دوتي. غير أنه من

72) هذا التمييز لم ينتبه اليه دراك (1951) وآخرون.
73) دوفوكو (1939) ص : 122.
74) وسترمارك (1926).

المؤسف، أن فصول الكتاب المخصصة للسحر والعار والبركة والجن، وغيرها من الفصول المخصصة لمواضيع أخرى، قد رتبت حسب تصميم خارجي لم يهدف لتوضيح الهيكل الداخلي للمعتقدات المغربية، ولم يحاول وضعها في اطارها التاريخي الخاص. الا أن هذا الانتقاد، لا يمنع من القول بأن وسترمارك، اثنوغرافي يتمتع بمواهب جمة. الا أن القارىء يأسف لما ينقص هذا الكاتب من تصور للثقافة كمجموعة متداخلة من الرموز والدلالات.

فالصورة التي ينقلها الينا وسترمارك، عبر كتابه، هي صورة عالم تسوده القوى الغيبية. فعلامات تدخل هذه القوى، موجودة في كل مكان وهي قادرة على الاقامة في كل مكان : في الاشجار، والصخور ومنابع المياه، وفي الذاكرة، وفي الاحداث الخارقة للعادة، وفي أضرحة الاولياء، وفي كل مظاهر الحياة اليومية. لكن هذه القوى جزء من رؤية عامة للكون. فالصلحاء، أو على الاقل ما يمثله نموذج الصلحاء الشرقاويين منهم، يمثلون حلقة وصل مجسدة، يلتقي فيها ظهور قوى الغيب، كما تبدو على المستوى المحلي، بالمعتقدات الاسلامية على المستوى الكوني بالنسبة للاسلام. وحتى الحج الى مكة، الذي يرمز الى التوحد مع العالم الاسلامي بمعناه الواسع، قد أصبح على ما يبدو كمصطلح يرمز الى الرابطة التي تجمع بين سكان سهل تادلة والزاوية الشرقاوية. فبالنسبة للبعض، وحتى الى وقتنا الراهن، يشكل الشرقاويون حلقة وصل تربطهم بأنماط المعتقدات الاسلامية على المستوى الكوني للاسلام، حتى وان كان هذا الأمر لم يعد مسلما به، كما كان الامر في القرن التاسع عشر، او في الوقت الذي قام فيه وسترمارك باعداد دراسته.

وانا على وعي تام من أن وصف المعتقدات المشار اليه أعلاه، والذي اعتمدنا فيه، بأكثر ما يمكن من الدقة على وثائق القرن التاسع عشر، ما تزال فيه كثير من الثغرات. فمن جهة أولى فان ذلك يبرز قيمة ما هو موجود من الدلائل التي نتوفر عليها. ولكي نجعل شواهد ودلائل القرن التاسع عشر اكثر وضوحا، فقد عملنا على تطوير عدد من الفرضيات الاجرائية حول الشكل الذي تتخذه المعتقدات الدينية في سياق مجتمعي وزماني خاصين، أو على الأقل لما هو متوقع أن تكون عليه، وهذه الفرضيات لم تنشأ من فراغ. فمن تحليل السياق المعاصر للزوايا ومعتقداتها، ومن محاولة ادراك وفهم الفرضيات التي يقيمها المغاربة حول واقعهم الاجتماعي الراهن، أصبح بالامكان تطوير ملكة لمعرفة ما هو أساسي وما هو غائب في الدلائل المتعلقة بالفترات المتقدمة. وهذا لا يعني أننا نفترض أن الاحساس بالواقع في المجتمع المغربي المعاصر يماثل الاحساس بالواقع منذ قرن من الزمن. بل على العكس، فإن فحصا دقيقا لهذا الاحساس يفيد في تزويدنا بتقويم أولي، بكيفية تقريبية. وعلى الرغم من أننا بدأنا بمناقشة القرن التاسع عشر قبل مناقشة الواقع الراهن،

الا أن جزءا كبيرا مما هو وارد عن القرن التاسع عشر وما قبله، قد نتج بعد الغوص والبحث في مظاهر معتقدات الزوايا في الوقت الراهن. ولكن عند فحصنا لدور الصلحاء في الوقت الراهن، اتضح لنا أن هناك غائبا ما فيه، وأن ما نراه اليوم في هذه المعتقدات هو شتات لنمط من المعتقدات شكلت في الماضي وحدة متماسكة، وأنها اليوم في طريق الانهيار. وقد ازدادت هذه الفكرة ترسخا في ذهننا، عندما كنا نعمل مع بعض المخبرين الذين كان باستطاعتهم استحضار أحداث الماضي بدقة، وكذلك عندما كنا نرجع الى مسودات المراسلات المتعلقة بالزاوية. ولهذا وجدنا من المفيد التفكير في الماضي والحاضر في آن واحد، وذلك حتى نتمكن من فهم مختلف الأنماط والأنشطة.

وهذه المقاربة في فهم الماضي ـــ والحاضر ـــ ليست خدعة اصطنعتها، فأنا كباحث في الانثربولوجيا الاجتماعية، كان علي أن أهتم بجعل الفرضيات المشار اليها سلفا، أكثر وضوحا مما يفعل المغاربة، والذين عادة ما لا يجدون داعيا لفعل ذلك. وهذه المقاربة هي نفس الوسيلة التي يستعملها المغاربة، بدرجات مختلفة من الدقة والاهتمام، في تأويل الماضي، سواء تعلق بماضيهم الشخصي وما عايشوه من تجارب أو بالماضي البعيد كالذي ناقشناه في هذا الفصل. وبالنسبة للمثقفين المغاربة، فان لديهم احساس حاد بالتغيرات التاريخية وبما كانت عليه أوضاع الاولياء في الماضي والكيفية التي أصبحوا عليها اليوم. وحتى رجال القبائل، ممن يستمرون في الاعتقاد في الاولياء والزوايا، يعون أن الدور الذي يقوم به الأولياء اليوم يختلف عما قام به الاولياء واحفادهم في الماضي.

وسنركز المناقشة في الفصول اللاحقة على الواقع الراهن، حيث سيكون اهتمامنا الأول هو ابراز الكيفية التي يدرك بها المغاربة عالمهم الاجتماعي. ووصفنا لمعتقدات الزوايا يتكامل مع تحليلنا لها، ولهذا فان الفصول الثلاثة التالية ليست مجرد مقدمة للسياق الاجتماعي والثقافي بالنسبة للفصول الثلاثة الاخيرة (6،7،8) التي ناقشنا فيها القضايا المتعلقة بالدين. ففهم المغاربة لطبيعة عالمهم الاجتماعي ليس بخلفية ثابتة، بل ان هذا الفهم يتأثر بالغ التأثر بأنماط المعتقدات الدينية المتغيرة.

الفصل الثالث

أبو الجعد : المدينة والمنطقة المحيطة بها

المدينة والاقتصاد القروي

تعتبر ضواحي أبي الجعد متجانسة نسبيا، فالقبائل المتواجدة بها مازالت تتابع الى الان نمطا معيشيا تزاوج فيه ما بين النجعة القائمة على تربية الغنم والماعز وزراعة خفيفة تنتج القمح الطري والصلب . ويمكن اعتبار المنطقة بتكاملها الايكولوجي وازدواجية انتاجها نموذجا مثاليا في هذا الباب ، حيث تستغل الجبال والمناطق الغابوية الموجودة في السفوح كمراعي شتوية، بينما توفر السهول، بعد نهاية موسم الحصاد في أواخر ماي وبداية شهر يونيه، الكلأ للماشية طيلة فصل الصيف .

ويستثنى من ضواحي أبي الجعد، بعض الرقع الصغيرة المسقية، التي تستغل كبساتين لانتاج الخضر والفاكهة. وكان معظم هذه الرقع ملكا لأفراد الزاوية الشرقاوية، في فترة ما قبل الحماية. وعلى أن معظم تلك الأراضي بيعت لغير الشرقاويين منذ ذلك التاريخ، فإن البعض منها ما زال يستغل من طرف أفراد الزاوية وعبيدهم في السابق. ويلاحظ أيضا، وجود بعض مظاهر التحديث والتقنيات العصرية التي أدخلها الفرنسيون في الزراعة وتربية الماشية. وهذه المظاهر مقصورة في معظمها على أراضي قواد الاستعمار وبعض الأغنياء. ويرجع تاريخ ادخال هذه التقنيات العصرية الى الثلاثينيات من هذا القرن، حيث بذل الفرنسيون مجهودات لادخال زراعة القمح الطري في المنطقة كزراعة تسويقية. الا أن التكاليف الباهظة التي يتطلبها هذا الصنف من الزراعة والأخطار الزائدة التي تحذق به في ظروف مناخية غير قارة، لم تشجع الفلاحين على الاقبال عليه، وفضلوا الحفاظ على تقنيات

الانتاج التقليدي. وكذلك كان الامر بالنسبة لتربية الابقار التي أدخلها الفرنسيون وشجعوا الناس على تعاطيها. غير أن ما تتطلبه من رأس مال كبير، بالمقارنة مع ما يستثمر عادة في تربية الغنم والماعز، وكذا تعاظم الأخطار في حالة الوباء أو حدوث كارثة ما، حد من انتشار هذا النوع من تربية الماشية وجعله في مرتبة ثانوية في الاقتصاد القروي للمنطقة.

تتأثر الانشطة الاقتصادية في المدينة والقبائل المجاورة لها، بصورة مباشرة، بالتقلبات المناخية. أما التقسيمات الرئيسية للسنة، فهي فصل «الشتا» (وتعني في اللسان المغربي الدارج المطر) وفصل الصيف، بينما لا يفيد الفصلان الآخران، أي الربيع والخريف، في التصور المحلي سوى فصلين انتقاليين. يبدأ تساقط الامطار عادة في شهر أكتوبر معلنا عن حلول فصل الشتاء. ويحاول أهل القبائل القيام بعمليات الحرث والبذر قبل هذه الفترة، على الرغم من انعدام امكانية التنبؤ بدقة بوقت سقوط المطر وحلول فصل الشتاء. تسقط الأمطار غزيرة في شهري دجنبر ويناير ثم تتناقص مقاديرها تدريجيا في الشهرين اللاحقين الى أن تنحبس نهائيا بعد ذلك. تبدأ عملية الحصاد في أوائل شهر يونيه وتواكبها عودة قطعان الماشية من مراعيها الشتوية الى مراعيها الصيفية. وترتبط بداية كل فصل بعدد من الأنشطة الاجتماعية التي تتبع في توقيتها الظروف المناخية الخاصة بكل سنة، أكثر مما تضبط بتواريخ محددة. ومن أهم هذه الأنشطة، الموسم السنوي الذي يقام للولي سيدي أمحمد الشرقي، والذي تقوم فيه القبائل بزيارة أبي الجعد لتجديد عهدها وروابطها مع الزاوية الشرقاوية. ومن المثير للانتباه، ارتباط اقامة الموسم بالدورة الرعوية، اذ يرتبط الموسم وحضور الفرق القبلية اليه أساسا بحركة انتجاع الفرق القبلية الى مراعيها الشتوية، التي تختلف من فرقة لأخرى (حيث تحضر كل فرقة الى الموسم في الوقت المناسب لدورتها)، وحتى الفرق التي لم تعد تمارس النجعة، تحضر الى الموسم متبعة نفس النمط الذي كانت عليه في السابق. ومن الملاحظ أن التاريخ الهجري بالشهور القمرية غير متبع في ضبط أنشطة الزاوية الشرقاوية.

تشكل التقلبات المناخية الحادة أحد العناصر الرئيسية التي تؤثر على ضعف مردودية انتاج الأنشطة الزراعية والرعوية في منطقة أبي الجعد، بل وفي أغلب المناطق الأخرى في المغرب. ويرى أهل القبائل أن هذه التقلبات تتم في دورات تدوم كل واحدة منها سبع سنوات (هنا في المغرب وفي غيره من مناطق الشرق الأوسط، يحمل الرقم سبعة معنى خاصا، فالأولياء غالبا ما يكون عددهم سبعة، والكرامات تكون سبعة. لهذا يجب الا يؤخذ الرقم سبعة هنا كمجهود امبريقي للقياس). وعادة ما يعزو أهل القبائل تقلبات الفصول وتغيرات الظروف المناخية الى تدخل الأولياء.

فصل الشتاء في تادلة معتدل نسبيا[1]، فمعدل درجات الحرارة يتراوح ما بين 3° و 7° في الاشهر الباردة ولا ينزل تحت الصفر الا في حالات نادرة، بينما احتمال سقوط الثلج منعدم تماما. وفصل الصيف حار جدا تصل درجة الحرارة في أكثر أيامه إلى 40° أما معدل التساقطات المطرية في سهل تادلة، فيتراوح ما بين286 مم و480 مم تتوزع في أيام يختلف عددها من سنة لأخرى ما بين30 يوما و55 يوما[2]. والى جانب الظروف الطبيعية، هناك عامل آخر يؤثر بدوره على النشاط الزراعي والرعوي، ونعني به تقلبات السوق التي أصبح يحسب لها حسابها منذ اقرار نظام الحماية في المغرب. فقد أثرت السوق على أنشطة القطاع التقليدي بشكل كبير، نظرا لعدم ملاءمة ظروف السوق للفلاحين التقليديين، والتي تزداد عدم ملاءمتها سوءا سنة بعد أخرى[3]. إذ يكون على القبليين كل سنة، أن يحاولوا تعديل أنشطتهم الرعوية والزراعية وتكييفها لتتلاءم مع ما هو متوقع من ظروف مناخية واقتصادية. وقد جعلت هذه التقلبات الحادة في السوق والمناخ من سنة لأخرى من المستحيل على الفلاحين تكوين فائض في الانتاج.

يمكن وصف الاقتصاد القروي لضواحي أبي الجعد، بأنه اقتصاد «تقليدي»، على الرغم أن ما نعنيه بتقليدي يجب أن يؤخذ في محيطه الظرفي. كانت للتحولات الاقتصادية والسياسية، التي عرفها المغرب في فترة الحماية، دلالتها الخاصة في المنطقة. ذلك أن النمط الذي كان سائدا في سهول الشاوية وتادلة ودكالة قبل الحماية، قام على أساس المزاوجة بين الانتجاع والزراعة الفصلية، التي أوضحنا خطوطها العريضة فيما سبق[4]. لكن بعد اقرار نظام الحماية، طغت الانشطة الاقتصادية العصرية التي أدخلها الفرنسيون على الانشطة المعيشية التقليدية في تلك السهول. ولم ينج من هذه التحولات سوى المنطقة المحيطة بأبي الجعد مباشرة وبعض المناطق المعزولة. ويعزو البجعديون استثناء منطقتهم وعدم اهتمام المعمرين بالاستقرار بها، الى بركة الولي سيدي محمد الشرقي الذي اختار المقام بأرض لا توجد بها مصالح اقتصادية تغري الفرنسيين بالاقامة بها. والواقع أن المعمرين تجنبوا المنطقة في الأساس لكون التربة في تادلة شمال نهر أم الربيع، تربة كلسية رفيعة السمك وفقيرة

1) يعتبر سكان المنطقة أن سهل تادلة يمتد بصورة تقريبية، ما بين بني ملال وخريبكة، وهذا هو التحديد الذي اتبعته في هذه الدراسة. بينما يحدد سهل تادلة في الدراسات الجغرافية الحديثة، بالهضاب المحيطة بخريبكة المعروفة بـ «هضبة الفوسفاط». (نوان 1970 مارتان والمجموعة 1967). ويعتبر هؤلاء في تحديدهم العوامل الجيومورفولوجية والأنشطة الإقتصادية، أما اعتبارات العامة، فهي ثانوية بالنسبة لهم.

2) كوس 1958.

3) محمد الناصري (1969)

4) دوفوكو (1939) ص : 117، البعثة العلمية (1915) ج 1 و 2

بسبب الاستعمال الكثيف. فباستثناء وادي زم، لم يكن للمعمرين سوى حضور محدود في المنطقة.

لم يقتصر الوجود الفرنسي في المنطقة على الاستغلال الزراعي فقط، ففي شمال أبي الجعد، وفي منطقة تبعد عن المدينة بحوالي 25 كلم، تم اكتشاف ترسبات الفوسفاط مباشرة قبل الاعلان الرسمي للحماية. وشرع الفرنسيون في استغلاله مع نهاية الحرب العالمية الأولى، مستعملين في استخراجه، في أغلب الاحيان، نظام السخرة. وفي سنة 1918، تمت الاشغال في انشاء أول خط حديدي في المنطقة يربط خريبكة بوادي زم. وفي سنة 1928، استبدل ذلك الخط، الذي أقيم في البداية على شاكلة الخطوط الحديدية العسكرية، بخط حديدي عادي. وهكذا اصبحت واد زم، التي تقع في شمال أبي الجعد وتبعد عنها بحوالي 20 كلم، أول مركز للاستغلال المنجمي في المنطقة. وفي العشرينات، عوضت خريبكة وادي زم كمركز لهذا النشاط. وخريبكة بدورها لا تبعد كثيرا عن أبي الجعد، فالمسافة بينهما لا تتعدى 40 كلم. وقد منحت الادارة الفرنسية لعمال المناجم الاوربيين العاطلين عن العمل في واد زم، وأغلبهم من الاسبان، أراض زراعية في المنطقة، حتى تتجنب نقلهم الى مناطق أخرى. وقد لاقت هذه العملية وغيرها من المحاولات التي قامت بها الادارة الفرنسية، لتوسيع الاراضي الزراعية المستغلة من طرف المعمرين، معارضة صلبة وعداء قويا من لدن القبائل. ونذكر منها، فيما يخص المنطقة، محاولة انشاء ضيعة كبرى لتربية المواشي (ranch)، لاقت معارضة قوية من قبيلة السماعلة، التي تم اختيار مكان الضيعة في اراض منزوعة منها. وقد وصفت المحاولة، في اللغة المتداولة آنذاك لدى الادارة الفرنسية، بأنها تجربة «تعليمية» وضعت لتستفيد منها القبائل المجاورة. لكن المسؤولين الفرنسيين المحليين، الذين تخوفوا من وقوع انتفاضات قبلية أوسع، نصحوا رؤساءهم بالعدول عن المشروع والتخلي عن توسيع ملكيات أراضي المعمرين[5]. وفي سنة 1928، أنشأ المعمرون المتواجدون بالمنطقة لجنة سموها «اللجنة الاقليمية للدراسات الاقتصادية» كانت الغاية من انشائها توسيع ممتلكات المعمرين في سهل تادلة. لكن معظم النشاط الفعلي لهذه اللجنة، اقتصر على المناطق الواقعة جنوب

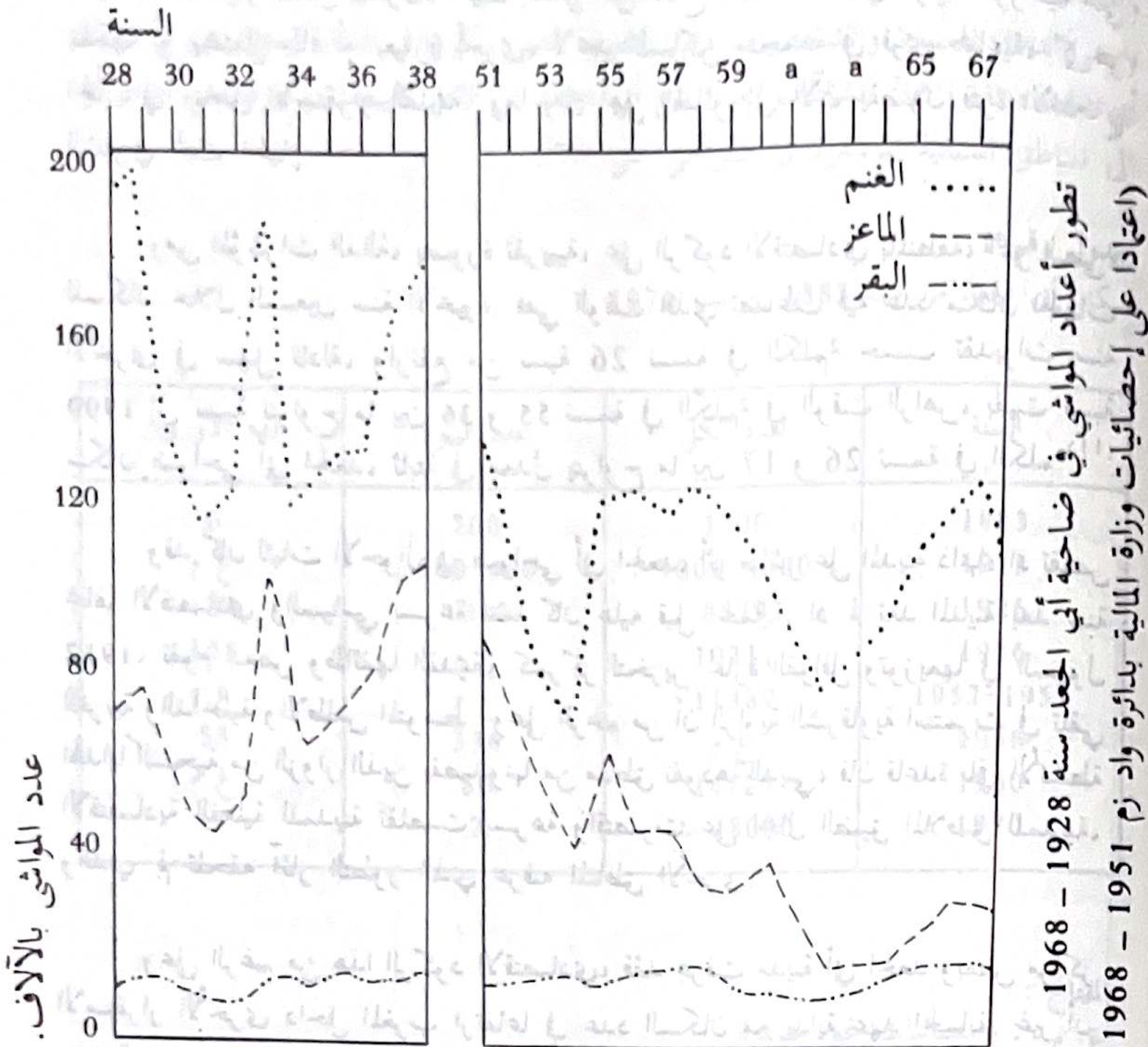
5) بونجان (1928) ص : 78
يرى جاك بيرك، الذي عمل كمراقب مدني في عهد الحماية، أن هناك علاقة بين نزع الملكية الذي عرفته المنطقة في العشرينات، وبين أحداث واد زم التي وقعت في 25 غشت من سنة 1955 (بيرك 1967 ص : 35). ففي ذلك اليوم، قامت قبيلة السماعلية بقطع أسلاك الهاتف، وقتلت في بضع ساعات 87 فرنسيا من أصل 800 فرنسي كانوا يعيشون بالمنطقة. وقد قام الفرنسيون كانتقام لماحدث، بقتل حوالي 500 من أهل القبائل، مستخدمين القوات الجوية والبرية، والتي قضت على عدد من دور السكن والمواشي. وتعتبر انتفاضة وادي زم، آخر انتفاضة عرفتها في البوادي المغربية في الأيام الأخيرة من عهد الحماية.

نهر أم الربيع. و لم تستطع المجموعة الممثلة لأبي الجعد في اللجنة ــ وكانت تتكون من صاحب حانة برتغالي الأصل وسائق شاحنة بولوني وبقال اغريقي ــ اقناع معمرين آخرين بالاستقرار في أبي الجعد.

وعلى العكس من ذلك، استقطبت المنطقة الواقعة جنوب أم الربيع، بما تتوافر عليه من تربة غرينية خصبة، عددا كبيرا من المعمرين[6]، خاصة بعد انشاء شبكة الري العصرية في الثلاثينات. وعلى الرغم من كون المعمرين هم الذين استفادوا بصورة رئيسية من مشاريع الري، فان المغاربة استفادوا منها، وبأعداد كبيرة، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد هدف الفرنسيون مما كانوا يقدمونه من مساعدات تقنية للفلاحين المغاربة احداث قطيعة مع العادات الاقتصادية التقليدية «غير المرغوب فيها» والتي كانت تستعمل في الزراعة التقليدية. وكما عبر عن ذلك جاك بيرك فقد أرادوا جعل «طريقة الاهالي في الحياة تسير بسرعة الجرار الميكانيكي»[7]. غير أن القبائل قاومت العمل بهذه التدابير العصرية، نظرا للطرق التعسفية والسلطوية التي استعملت في ادخالها، وكذا الاخطاء التقنية التي ارتكبت فيها. وكان ذلك من الاسباب الرئيسية لفشلها. وهذا لا يمنع من القول إن ادخال التقنيات العصرية واستعمالها من طرف بعض الفلاحين المغاربة، في جهات أخرى، قد لاقى نجاحا مبدئيا. لكن فعالية هذا النجاح تلاشت بسرعة، نظرا للمعارضة العنيدة للمعمرين الفرنسيين ومساندة أنصارهم لهم في الادارة الاستعمارية[8].

لم تقتصر آثار التحولات الاقتصادية المختلفة على المناطق الرئيسية فقط، بل امتدت الى المناطق الهامشية كأبي الجعد وضواحيها. ففي فترة ما قبل الحماية وحتى في الفترة الاولى من عهد الحماية، كان كافة أهل القبائل يعيشون عمليا تحت الخيام طيلة السنة[9]؛ لكن أدى انتشار الانشطة المعدنية والزراعة الكولونيالية، وما صاحبها من قرارات ادارية تحد من حركة النجعة ومن استغلال المراعي الغابوية، الى اتجاه أهل القبائل الى الاستقرار منذ العشرينات[10]. كما أدى ذلك الى حدوث نقصان في أعداد الماشية (انظر الرسم البياني رقم 5). وقد أصبح أهل القبائل يسكنون اليوم في بيوت من الطين والقش تعرف بالنوايل (ج نوالة) بينما يعيش الاغنياء منهم في بيوت مبنية بالحجر والاسمنت. وعلى أن عملية الاستقرار

6) كادي (1958) ص : 18
7) بيرك وكولو (1946) ص : 18 ــ 25
8) جوليان (1972) ص : 308 – 310
9) دوفوكو (1939) ص : 117 – 121
10) برنجان (1928) ص : 86



الرسم التوضيحي رقم 5

هاته تمت تحت الظروف التي أوجدها الاستعمار الفرنسي، فان السكن في المناطق الحديثة العهد بالاستقرار سكن متفرق، حيث فضل كل فلاح بناء مسكنه في الرقعة الزراعية التي يملكها أو يشتغل بها، أو بعبارة أخرى، لانجد المساكن متجمعة في قرى جماعية، كما هو الحال في مناطق الاستقرار القديمة. وما زال أهل القبائل إلى الآن يقضون فترة الانتجاع الشتوي تحت الخيام.

ومن المؤشرات الدالة، بصورة تقريبية، على الركود الاقتصادي بالمنطقة، النمو البطيء للسكان خلال السبعين سنة الأخيرة. ففي الوقت الذي تضاعف فيه عدد سكان الجهات الأخرى في سهل تادلة، وارتفع من نسبة 26 نسمة في الكلم² حسب تقديرات سنة 1900 إلى نسبة تتراوح ما بين 36 و 55 نسمة في الكلم² في الوقت الراهن، بقيت نسبة سكان ضواحي أبي الجعد، ثابتة في معدل يتراوح ما بين 17 و 26 نسمة في الكلم² (11).

وقد كان لثبات الاحوال في ضواحي أبي الجعد، أثر مباشر على المدينة ذاتها، اذ تقلص مجالها الاقتصادي والسياسي بسرعة عما كان عليه قبل الحماية. اذ لم تعد المدينة بعد سنة 1912، تقوم ببعض وظائفها القديمة، كمركز لتخزين تجارة القوافل وتوزيعها في السهول الغربية والداخلية والاطلس المتوسط. وعلى الرغم من أن الزاوية الشرقاوية استمرت في تلقي الهدايا السخية من الزوار الذين يقصدونها من مناطق نفوذها الديني، فان قاعدة باقي الأنشطة الاقتصادية الفعلية للمدينة تقلصت بسرعة واقتصرت على المجال الضيق الملاصق للمدينة، والذي لم تلحقه آثار التطور الذي عرفته المناطق الأخرى.

وعلى الرغم من هذا الركود الاقتصادي، فقد عرفت مدينة أبي الجعد وبعض مراكز الاستقرار الأخرى داخل المغرب ارتفاعا في عدد السكان مع بداية عهد الحماية. غير أن هذا التزايد وصل مداه الاقصى بسرعة حتى مع استمرار الهجرة القروية الى المدينة من المناطق المحيطة بها(12). و الملاحظ أن أبا الجعد عرفت أقل زيادة في السكان بالمقارنة مع مناطق الاستقرار الأخرى في سهل تادلة العليا. وكنتيجة لذلك، اتجه شباب المدينة الى الهجرة

(11) نوان (1970) ج I ص : 80 - 91 - 251

(12) في سنة 1963، كانت نسب توزيع سكان أبي الجعد الراشدين (21 سنة وما فوق) حسب أماكن ولادتهم على الشكل الآتي : 35% ولدوا في المناطق المحيطة بأبي الجعد، 11% ولدوا في مناطق أخرى، 54% ولدوا في أبي الجعد. (اعتمدنا في استخلاص هذه النسب على السجلات الإنتخابية لسنة 1963). أما فرضية ازدياد الهجرة القروية، فهي مستخلصة من التقييم العام لسكان أبي الجعد وأيضا من الدراسات الديمغرافية الحديثة (على سبيل المثال نوان 1970 ج II) ولا توجد احصائيات مماثلة بالنسبة للسنوات السابقة على سنة 1963.

نحو المدن الساحلية الحيوية، بل والى بعض المدن القريبة كخريبكة، تجلبهم الاضواء البراقة وامكانيات العمل المتوافرة فعلا في هذه المدن أو الموجودة فقط في خيال هؤلاء الشباب. وحتى التجار المسنون والشخصيات ذات النفوذ، الذين ركزوا في البداية استثماراتهم في مدينة أبي الجعد، نقلوا مجال نشاطهم بعيدا عن أبي الجعد الى الدار البيضاء وغيرها من المدن أو الى المناطق المسقية المزدهرة في ضواحي بني ملال.

جدول رقم 1

سكان أبي الجعد من سنة 1883 إلى سنة 1970

السنة	العدد الكلي	عدد اليهود	عدد الأوربيين
1883	1700	200	0
1913	7000–4000	500–400	غ م
1926	8879	1010	138
1936	10211	غ م	158
1952–1951	11389	غ م	غ م
1956	غ م	336	53
1960	14728	80	غ م
1970	18000 ت	2	17

المفتاح :

غ م : إحصائيات غير متوفرة

• : إحصائيات مأخوذة عن اللوائح الإنتخابية البلدية

ت : تقدير

المصادر :

دوفوكو 1939 ص 125

سيلمتير 1913 ص 282

اللوائح الإنتخابية البلدية لسنة 1963

المملكة المغربية : المركز الوطني للإحصاء 1961

مجموعة B 1926؛ 1941

وقد أصبحت بعض المدن في المنطقة، والتي كانت في السابق مجرد أسواق أسبوعية، من أكثر المستفيدين من العقلنة الاقتصادية التي أدخلها الفرنسيون. وينطبق هذا خاصة على مدن واد زم وخريبكة (التي سبق أن أشرنا اليها) والفقيه بن صالح وبني ملال. وهذه الاخيرة برزت كسوق ومركز اداري لمنطقة مسقية شاسعة، أضيف اليها في المدة الاخيرة معامل تكرير السكر والصناعات المرافقة لها. أما قصبة تادلة، التي كانت عبارة عن قصبة خراب في نهاية القرن التاسع عشر[13]، فقد عادت الحياة اليها بعد أن أصبحت مركزا عسكريا رئيسيا في الفترة الاولى من عهد الحماية.

جدول رقم 2

مقارنة نسبة زيادة ساكنة أبي الجعد مع المدن المجاورة

	عدد السكان 1936	عدد السكان 1951 1952	نسبة الزيادة %	عدد السكان 1960	نسبة الزيادة %
أبو الجعد	10.211	11389	%11,5	14728	29,3
قصبة تادلة	7409	8789	%18,8	11733	%33,5
واد زم	5688	13174	%131,6	18640	%41,5
بني ملال	10471	15968	52,5	28933	%81,2
فقيه بن صالح	3187	6654	%108,8	13484	%102,6
خريبكة	8011	20365	%154,2	40338	%100,5

المصدر : المملكة المغربية مديرية الإحصاء 1961 ص 82

أبو الجعد وهياكلها المؤسساتية

هناك أربع هياكل مؤسساتية يمكن من خلالها للغريب عن المدينة أن يدرك التنظيم الداخلي للمدينة. وهذه الهياكل هي : المجال والاقتصاد والدين والادارة. وقيمة هذه الهياكل

13) دوفوكو (1939) ص : 139 - 140

تكمن في كون مجموعها يعطي ترتيبا ملموسا للأنشطة الرئيسية بالمدينة. والى حد معين، تكون هذه الهياكل ذات دلالة بالنسبة للبجعديين أنفسهم. لقد أضفنا هنا «إلى حد معين» حتى نبين أن هذه الهياكل لها دلالة محدودة نسبيا عند «الاهالي»، لأنه هناك مجموعة من الفرضيات الأساسية والأقل تعقيداً، من الهياكل المشار إليها يقيمها الجعديون حول التنظيم الاجتماعي والتي تتقاطع في نقاط عديدة مع الهياكل التي نقدمها هنا. وهكذا سنقوم مثلا بتقديم وتحليل جانب من تنظيم المجال، ونعني به تنظيم مجال الدرب (أو الحي)، ونفصل فيه أكثر مما نفعل مع الجوانب الأخرى من تنظيم المجال، وذلك حتى نوضح علاقة ترتيب المجال في الدرب بالفرضيات الأساسية الموضوعة حول التنظيم الاجتماعي.

ونود هنا أن نؤكد على نقطة أساسية، عبر هذا التقديم الاثنوغرافي الأولي، وهي عدم وجود تحديد واضح للأدوار الاجتماعية للفرد في علاقاتها مع المؤسسات الرسمية من اقتصادية ودينية وحكومية. وهكذا فان معرفة الوظيفة التي يقوم بها الفرد أو نسبه أو غير ذلك من المكانات التي يتمتع بها، لا تفيدنا الا قليلا في معرفة الكيفية التي يتصرف بها الفرد معياريا مع الأفراد الآخرين. وكما أوضح ذلك ناضل (S.F.Nadel)، فان الأدوار «الحقيقية» تحمل دائما في طيها «هالة من الوقع» (halo effect). فعلى سبيل المثال، أن يكون الفرد واحدا من البيروقراطيين، فان ذلك يحمل في طيه مجموعة من «الخصائص الاضافية» يحملها الفرد في تعامله مع المواقف المختلفة التي يوضع فيها[14]. ففي المغرب أن يعرف المرء أن فلانا صاحب دكان أو موظفا حكوميا، فان ذلك لا يكون في حد ذاته مؤشراً مهما على الدور الذي يقوم به الفرد في المجتمع. وليس المقصود من هذا أننا نريد أن نثبت أن المؤسسات الرسمية، كالجهاز الحكومي والمؤسسات الاقتصادية والعمل في المؤسسات الدينية والتي سنقوم باعطاء وصف لها، لا قيمة لها، بل ما نريد قوله، هو أن تلك المؤسسات تشكل عناصر ضمن مجال أوسع تتحقق فيه أنشطة خاصة، كالأنشطة الاقتصادية والسياسية والدينية. وعلى أن النشاط الاجتماعي يتم بين الأشخاص الاجتماعيين بمعناه الكامل، فان ذلك يجعل من العسير ادراك الاشخاص فقط في علاقاتهم مع مجموعة من المؤسسات الرسمية وحدها أو اعتمادا عليها بالدرجة الأولى، كما هو معمول به في مجتمعاتنا الغربية.

14) ناضل (1957) ص : 28

المجـــال

تبدو مدينة أبي الجعد من بعيد كواحة تحيط بجانبها الغربي الحدائق والبساتين، التي تزود المدينة بوافر المنتوجات الفلاحية المختلفة كالجوز والزيتون والاجاص والرمان وأنواع الخضر. وقد أزيل في العقود الأخيرة الكثير من أشجار الجهة الشمالية لإفساح المجال لبناء المساكن الجديدة، بينما بقيت الجهة الجنوبية على حالها. تحد أبو الجعد من الشرق بهضبة صخرية خالية من النبات تقريبا. وهذا يناقض ما ورد في مصادر القرن السادس عشر من وصف للمدينة، حيث قيل عنها آنذاك أنها تقع وسط غابة (لم يبق منها سوى غابة صغيرة يقدسها السكان). وحسب وصف دوفوكو، فان أقرب نقطة لجلب الحطب للمدينة، في الثمانينات من القرن الماضي، كانت تقع على بعد عشر كيلومترات تقريبا، في سفوح جبال الأطلس المتوسط[15].

ومع هذا لا تخلو المدينة من مسحة جمالية، اذا ما تمعن اليها الناظر من الغرب، اذ تبدو أبنيتها البيضاء مؤطرة بقمام الأطلس المتوسط، يتعارض بياضها الصقيل مع الخضرة الزمردية للقرميد الذي يكسو قبب الاضرحة الشرقاوية. وأهم اضافة ساهم بها الفرنسيون في هذه الصورة، احاطة سوق المدينة من جهاته الثلاث برواق ينتهي بأقواس تنفتح على حوانيت السوق. وقد صمم هذا الرواق، في الأصل، أحد ضباط الشؤون الأهلية في العشرينات، الذي استلهم تصميمه من الأروقة والأقواس التي تحيط بالكعبة. وقد شعر هذا الضابط أنه من المناسب تقليد مظهر الكعبة، بما أن مدينة أبي الجعد ذاتها هي مدينة مزارة يحج اليها الناس. ويميز البجعديون وأهل القبائل الذين يزورون المدينة تمييزا قاطعا بين الحج الى مكة الذي يتم في أوقات معينة من السنة وبين «الزيارة» التي يقومون بها لأضرحة الأولياء في المدينة[16]. وهذه المماثلة بين مكة وأبي الجعد، والتي ألهمت الفرنسيين بناء الرواق والأقواس، كانت واحدة من المستحدثات الفرنسية التي أثرت بصور مختلفة على الأدوار التي أمكن للصلحاء الشرقاويين أن يلعبوها في المجتمع. وفوق هذا لم يخل بناء الاقواس من فائدة، اذ حسن منظر المدينة عند التطلع اليها من «البيرو» (مقر الادارة في عهد الحماية) الذي يقع على مرتفع صغير في الجهة المقابلة للسوق، وقد أصبح الآن مقرا لقائد المدينة (انظر الرسم التوضيحي رقم 6).

15) دوفوكو (1939) ص : 119

16) يستعمل مصطلح «الزيارة» أيضا بالنسبة لزيارة مكة في أوقات أخرى من غير موسم الحج.

لا يحيط بمدينة أبي الجعد سور دفاعي، كما هو المعتاد في المدن العتيقة الأخرى. ويعتبر البجعديون أن بركة الصلحاء الشرقاويين كافية لحماية المدينة من غارات القبائل المجاورة التي هي في أغلبها من أتباع الزاوية الشرقاوية. وعلى الرغم من عدم وجود سور دفاعي، فان المدينة كانت لها وسائلها الدفاعية الخاصة، فمازالت تلاحظ الى الآن بقايا أبواب تحدد مداخل المدينة عبر دروبها (أزيل آخر باب من هذه الابواب سنة 1965). وقد مكنت هذه الابواب والجدران الخارجية للمنازل من عزل المدينة ودروبها في الليل عندما تغلق تلك الابواب[17].

يرجع تاريخ تشييد معظم أبنية المدينة القديمة ــ ولا سيما منها تلك التي تقع الى الشمال والشرق ــ الى بداية عهد الحماية. واذا كانت الحدود الخارجية للمدينة محددة بشكل واضح، فانه لا يوجد أي نمط أو شكل هندسي معين يحكم متاهات دروب المدينة، التي تتكون من أزقة ضيقة وملتوية ينتهي الكثير منها الى أبواب مسدودة. هذه الأزقة لا تسمح بمرور السيارات نظرا لضيقها، لكنها تظل مكتظة طيلة اليوم بالمارة والباعة والحمير وعربات اليد والبغال وبالاطفال الذين يلعبون في جنباتها. و تقوم النسوة في الأزقة الأقل ازدحاما ببعض الأشغال المنزلية كغسل القمح وتجفيفه على جنبات الزقاق أو بقضاء الوقت في تبادل الحديث وأخبار النميمة مع الجارات.

والانطباع العام الذي يخرج به الأوروبي الزائر للمدينة، هو انطباع بالغموض التام، حيث لا توجد أية مبادىء عامة مبنية على معايير تجريدية يمكن أن تتبع في التنقل من مكان لآخر داخل المدينة. اذ لا يكون باستطاعة المرء معرفة المسالك المؤدية لمكان معين، الا اذا سبق له بالفعل أن ذهب الى ذلك المكان. ومن المحتمل، على الرغم من صغر المدينة، أن يتيه فيها حتى بعض البجعديين، اذا ما وجدوا أنفسهم في أزقة غير مألوفة لديهم. وهذا الغموض لا يقتصر على أزقة المدينة فقط، بل يشمل واجهات المنازل، التي لا يوحي مظهرها الخارجي بأي شيء عن مكانة وغنى أصحابها. ذلك أن معظم المنازل مستطيلة الشكل ومكونة في الغالب من طابقين ومطلية بالجير الأبيض. ولا يوجد بها أي فراغ بين منزل وآخر. تنفتح الدور على الأزقة التي توجد بها بواسطة أبواب ضيقة وبنوافذ ضيقة في الطابق

17) في اللهجة المحلية لسهل تادلة، تُعطي لفظة «الدرب» معنى مرادفا للفظة «حومة» في جهات أخرى من المغرب، إلا أن لفظة «حومة»، لا تستعمل إلا قليلا في المنطقة، رغم وجودها في اللهجة المحلية. وبما أن في استعمال اللفظين نوعا من الغموض، فقد فضلنا أن ننبه القارىء إلى أننا نستعمل الدرب هنا بالمعنى المراد بـ أبي الجعد. وليس بالمعنى المستعمل في فاس، مثلا، حيث يميز بين «الحومة» كمرادف للحي، والدرب الذي هو جزء فقط من الحومة.

العلوي محمية بشبابيك من الحديد. ولا يستطيع المرء أن يميز من هذه الأبنية ما عدا بعض المساجد والأضرحة الرئيسية، التي تنفرد بمداخيل منمقه وبأبواب تظل مشرعة تكشف للناظر عما بداخلها.ولن يصبح بالامكان التعرف على غنى أصحاب الدور وجاههم،الابعد الدخول الى وسطها. فدور الأغنياء تتميز بأفنيتها الواسعة التي تتوسطها نافورات المياه وتحيط بها الحدائق، بينما تتوسط دور الفقراء باحات داخلية صغيرة تعلوها فوهات تسمح بمرور الهواء، بينما تظهر علامات البلى وعدم العناية على كل مرافقها.

كانت آثار التجربة الكولونيالية على تنظيم المجال في أبي الجعد بليغة، على الرغم من ضآلة عدد الأوربيين الذين استوطنوا المدينة في عهد الحماية. ففي العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن، طورت مصالح السكنى والتعمير تصاميم مديرية لكل المدن المغربية بما فيها مدينة أبي الجعد. وقد قسمت أبو الجعد، في التصميم الذي وضع لها، إلى ثلاثة قطاعات، واحد منها للمغاربة «التقليديين» والثاني للمغاربة «المتطورين» والثالث للأوربيين. وقد صمم كل قطاع ليناسب عقلية ساكنيه. وهكذا تركت المدينة القديمة، مثلا، على الحالة التي كانت عليها باستثناء ما زودت به من ماء وكهرباء ومجار.

كانت حدود القطاع، الذي قصد به أن يكون مدينة أبي الجعد الأوربية، تنتهي في الجهة الغربية من السوق. وقد تميز هذا القطاع بتوفره على حديقة ومنتزه ومسبح وملعب للتنس. وتمحور هذا القطاع في الأساس حول بناية البيرو، حيث لم يكن بالمدينة سوى عدد قليل من الأوربيين من غير العاملين بالادارة أو الملحقين بها. شيدت بناية البيرو في سنة 1929، وهي ما تزال الى اليوم المقر الرئيسي لمعظم المصالح الادارية والقضائية الممثلة للحكومة المركزية. وقد استخدمت البناية في أول عهدها كمقر للضابط العسكري المكلف بالشؤون الأهلية، وذلك الى غاية سنة 1933؛ وهي السنة التي انتقلت فيها أبو الجعد من الادارة العسكرية الى الحكم المدني. بعد ذلك التاريخ، أصبح البيرو مركزا للمراقبين المدنيين الذين تعاقبوا على تسيير المدينة الى أن حصل المغرب على استقلاله سنة 1956. آنذاك استبدل المراقبون الفرنسيون بالقواد الذين تعينهم الحكومة المركزية من خارج المنطقة. الى جانب البيرو، توجد دور فخمة (أو دارات) يقطنها المكلف بالشؤون الصحية ومدير الأشغال العمومية وبعض المدرسين. ويشكل اساتذة التعليم الثانوي الفرنسيون مع أسرهم الجالية الأوربية الوحيدة المتبقية في المدينة. ووراء هذه البنايات، على الطريق الرئيسي، يوجد مركز الدرك ومحطة بنزين ونزل به حانة ومطعم (يقوم بوظيفة النزالة*) وملعب لكرة القدم كان في السابق مدرجا لهبوط الطائرات. وقد أضيفت في المدة الأخيرة لهذا القطاع بنايات

* النزالة لفظ يدل في الاستعمال الدارج على المحطات التي كانت تتوقف بها القوافل التجارية. (هـ.م)

قليلة معظمها من المدارس. ومما تجدر الاشارة اليه، أن هذا القطاع لم يسكنه في فترة الحماية سوى الدخلاء من غير البجعديين.

أما القطاع الثالث المضاف للمدينة في التصميم المديري الموضوع سنة 1931، فقد تكون من مشروع سكني سمي بـ «بجعد الجديد»، كانت الغاية منه توفير السكن للبورجوازية المسلمة «المتطورة» من سكان أبي الجعد. وقد صمم القطاع على شكل مستطيلات ذات طابع رتيب. ويرجع تاريخ بناء الدور الأولى، الموجودة في هذا القطاع، الى الثلاثينات، حيث روعيت آنذاك مواصفات التصميم الأصلي الذي وضعه الفرنسيون ومواد البناء التي أشاروا باستعمالها. غير أن هذه التقنيات الحضرية الموضوعة بعناية ضاعت وسط خضم البناء الفوضوي، الذي قلت فيه مراقبة الحكومة حيث اكتفت بالحفاظ فقط على التصميم المستطيلي الأصلي. أما البناءات الحديثة، فقد تمت في العقدين الأخيرين، وذلك لأن الفرنسيين قيدوا الهجرة من البادية الى المدينة. وفي السنوات الأولى من الاستقلال، عرفت حركة البناء ازدهارا تلتها فترة ركود نسبي، أي في الوقت الذي اتبعت فيه الحكومة المغربية السياسة الفرنسية القديمة في الحد من الهجرة، ولكن دون أن تعلن عن ذلك رسميا. وقد عادت الحكومة المغربية وتخلت من جديد عن تلك السياسة (ربما للتغيرات التي عرفها المناخ السياسي ؟). وعلى العموم، ماتزال الخطوط العامة للتصورات الفرنسية قائمة الى الآن، كما كانت عليه منذ أربعين سنة خلت.

الاقتصاد

ترتبط المدن الرئيسية في تادلة (أبو الجعد، قصبة تادلة، واد زم، الفقيه بن صالح، خريبكة، بني ملال) بدورة تناوبية من الأسواق الاسبوعية، تستضيف فيها كل مدينة السوق في يوم معين من أيام الأسبوع. وتشكل كل واحدة من المدن الرئيسية حلقة في دورة تناوبية ثانوية مكونة من أسواق أسبوعية صغرى تدور في فلكها. تعقد الأسواق، مبدئيا، في كل أيام الأسبوع ماعدا يوم الجمعة، الذي تقام فيه صلاة الجماعة وتلقى فيها خطبة الجمعة في المساجد الكبرى. ومع هذا يوجد في سهل تادلة العليا سوقان اسبوعيان، على الأقل، يعقدان يوم الجمعة ويشذان عن القاعدة. ويدعي بعض المخبرين من أهل القبائل أنه الى وقت قريب، كانت هناك أسواق كثيرة تعقد أيام الجمع. الا أن قيام الحركة الوطنية وانتشارها بين صفوف الجماهير، بعد الحرب العالمية الثانية، أثنى الناس عن عقد الأسواق أيام الجمع.

يرتفع عدد سكان أبي الجعد الى ثلاثة أضعافه تقريبا يوم الخميس الذي هو يوم انعقاد السوق الاسبوعي بالمدينة. وتبدأ الحافلات والشاحنات المحملة بالباعة والتجار المحترفين

بالوصول الى المدينة قبل طلوع الشمس. وقد يصل بعض أهل القبائل الى المدينة في اليوم السابق على انعقاد السوق، الا أن الاغلبية تحضر يوم السوق ذاته. واستعدادا للسوق تقوم حافلات وشاحنات أخرى بالطواف في الناحية لأخذ أهل القبائل ونقلهم الى المدينة مع ما يرغبون في حمله الى السوق من بهائم ومنتجات فلاحية. أما الفنادق (التي تحمل في العربية الفصحى معنى مكان اقامة القوافل، فهي في الاستعمال المغربي الدارج عبارة عن اصطبلات للدواب في أيام السوق، وتصلح أيضا لتخزين البضائع وتوفير السكن الرخيص لفقراء المدينة بل وربما كانت دورا للبغاء في حالات أخرى)، فتكتظ بأهل القبائل ودوابهم، شأنها شأن حمامات المدينة التسعة وشأن الأضرحة الشرقاوية الرئيسية التي تعمر بالزوار وتعرف اقبالا كبيرا من أهل القبائل يوم السوق.

وتعرف كل مرافق المدينة نشاطا متزايدا يوم السوق، ففي هذا اليوم يقوم التجار البجعديون بأغلب تجارتهم الأسبوعية، وفيه تعقد المحكمة الشرعية جلستها الأسبوعية، وفيه يتلقى القائد تقارير المقدمين والشيوخ (المعينين من قبل الحكومة) والمسؤولين عن الفرق القبلية، ويصدر اليهم أوامره وتعاليمه، ويستمع الى شكايات وتظلمات رجال القبائل. وفي هذا اليوم أيضا، يعمل المستوصف الصحي بكامل طاقته، وكذلك مكتب البريد الذي يؤدي الحوالات القادمة من الخارج الى أصحابها ويوزع المعاشات العسكرية على الجنود المتقاعدين ويسلم للشيوخ المراسلات الموجهة للمناطق القروية.

في فترة ما قبل الحماية، كان السوق يعقد بكامله في باحة في الهواء الطلق أمام ضريح سيدي امحمد الشرقي. وكما سبقت الاشارة الى ذلك في الفصل الثاني، فان صلحاء الزاوية الشرقاوية كانوا يستلمون أسلحة رجال القبائل قبل دخولهم الى السوق ويحتفظون بها الى نهاية انعقاده. وقد انتهى نشاط كفالة السوق من طرف الشرقاويين منذ ان استتبت الأمور عمليا للادارة الفرنسية. وعلى الرغم من التحويرات التي أدخلتها ادارة الحماية على نظام الأسواق، فقد حافظ السوق على المبادىء الأساسية التي كان يقوم عليها في السابق، وذلك كمبدإ التنافس الحر بين الباعة والحرفيين الذين يتجمعون في مكان واحد حسب اختصاصهم، وهذه المبادىء توجد في كل أسواق الشرق الاوسط[18]. ولتوضيح ذلك قليلا، يجتمع الباعة الذين يتاجرون في بضاعة معينة والحرفيون وغيرهم الذين يقدمون خدمات متشابهة في مكان واحد في السوق، وهكذا نجد مكانا خاصا بباعة الخضر وآخر بباعة الحلي الخ.

18) بالنسبة لوصف مماثل للسوق، وللتغيرات عرفها السوق شمال المغرب، بعد اقرار نظام الحماية، راجع فوك (1938).

تشارك كل أسرة من أسر المدينة، عمليا، في نشاط ما من أنشطة السوق اما بعملية البيع أو الشراء أو هما معا. فخلال يوم السوق يتحول كثير من الباعة الى مشترين أو العكس. ويمكن تصنيف الباعة في السوق الى عدة أصناف، منهم الباعة المحترفون الذين يقضون جل وقتهم في التنقل من سوق الى سوق، وباعة المناسبات الذين يقصدون السوق بين الفينة والأخرى عندما يتوفر لهم ما يبيعونه من بهائم ومنتجات فلاحية وغيرها. وقد تكون، في بعض الاحيان، كمية المواد المتاجر بها قليلة جدا، فعلى سبيل المثال، قد تقضي امرأة صبيحة يوم السوق في انتظار بيع دزينة من البيض تستغل العائد منها في مشتريات بسيطة. ونفس الشيء ينطبق على بعض خدام دور الوجهاء (الذين يعملون عادة مقابل ما يقدم لهم من طعام) الذين يحضرون الى السوق مع الفجر ويشترون كميات من الخضر والفاكهة من الشاحنات التي تصل الى أبي الجعد، ويعودون لبيعها في نفس السوق بربح زهيد. وما يحتاجه هؤلاء من رأس مال قليل، يزودهم به باعة الجملة الذين يضمنون بذلك بقاء هؤلاء في علاقة زبونية معهم.

يولي المدينيون اهتماما كبيرا لسوق البهائم — خاصة من توافر لديه رأسمال يريد استثماره — يضاهي الاهتمام الذي يوليه رجال القبائل لهذا الصنف من التجارة. فأغلب هؤلاء (المدينيين) يعقد اتفاقا مع أحد رجال القبائل للمغامرة في تربية الماشية والمتاجرة بها. ويعرف هذا الصنف من التعاقد بـ «الشركة». وهذا النوع من التنسيق بين المدينيين وأهل القبائل، والذي قليلا ما يقوم على الاعتبارات الاقتصادية وحدها، يمثل نموذجا من العلاقات الثنائية المعقدة التي نجدها حاضرة في معظم الأنشطة الاقتصادية وباقي العلاقات المجتمعية الأخرى. فالشركاء المتعاقدون غالبا ما تربطهم روابط متعددة كعلاقة القرابة الدموية والعلاقة الزبونية وذلك حتى يضمن الطرفان وجود الثقة وبقاءها بينهما. وأكثر النماذج شيوعا في الشركة، النموذج الذي يقوم فيه المديني باعطاء نصيب من رأس المال الذي يستغل في شراء قطيع من الماشية، وفي كل سنة يتوصل صاحب رأس المال بنصيب من الربح يتفق على نسبته مسبقا مع شريكه من القبيلة الذي يعرف عادة بـ «الصاحب». وتختلف نسب تقاسم الأرباح تبعا لعدة عوامل، منها مهارة رجل القبيلة وسمعته وكذلك قيمة الفوائد المتفق عليها التي يمكن أن يجنيها رجل القبيلة من العلاقة الزبونية التي يدخل فيها مع المديني أو التي يعتقد أن باستطاعة هذا الاخير أن يقدمها الى صاحبه.

لم يعد يتعاطى الآن هذا النوع من الشركة أو يفضل المغامرة فيه سوى أولئك المدينيين ذوي رأس مال متواضع، أما الآخرون ممن توافر لديهم رأس مال كبير، فأمامهم فرص كثيرة وامكانيات استثمار متعددة متاحة في جهات أخرى من المغرب. لهذا لا يفضل

الشركة والمغامرة في تجارة البهائم الا من ليس له الجاه الكافي أو الامكانات الضرورية للاشراف على مصالحه والدفاع عنها في جهات بعيدة عن أبي الجعد. وقد ساهم ذلك في اضعاف الاقتصاد القروي بالمنطقة.

باستثناء هذا التعاقد بين المدينيين ورجال القبائل في تربية الماشية و تعاقدات أخرى مماثلة يضمن بها المدينيون الحصول على حاجياتهم من الحبوب، فان الاتجاه العام الذي يطبع العلاقات بين الباعة والمشترين في سوق الخميس، يقوم على أسس اقتصادية محضة، مع ميل الى اتمام الصفقات بأقل ما يمكن من ثمن. وهذا ينطبق على الخصوص على المشترين الذين باستطاعتهم تأدية ما يشترون نقدا. وعلى العكس من ذلك يحافظ باعة الحوانيت في أبي الجعد على علاقات ثنائية قارة ومعقدة مع زبنائهم، يستخدمون في الابقاء عليها «الطلق» (البيع مع تأجيل الاداء). ففي هذه العلاقات، تطغى الامتيازات التي يعطيها الاقراض الطويل المدى والاعتبارات الأخرى غير الاقتصادية، على الزيادة التي يضيفها أصحاب الحوانيت على أسعار البضائع.

أما الأنشطة التجارية والحرفية، فهي أكثر تعقيدا مما قد يوحي به الشكل الموحد للحوانيت وورش العمل. كان في أبي الجعد (أيام تواجدنا بها 1970) 838 حرفيا وتاجرا ينضوون تحت 42 حرفة و 26 نشاطا تجاريا، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : الجزارين وباعة التوابل والخضارين وباعة الملح والخياطين والنساجين والحلاقين وصانعي الروابيز» وصانعي الأقفال والنجارين، الى جانب صنف من الباعة يعرف بـ «بياع شراي»، يتاجر أصحابه في كل شيء له قيمة مهما قل شأنها، وذلك بكميات قليلة ورأس مال زهيد.

غادر العدد القليل من التجار الأوربيين، الذين كانوا بأبي الجعد ابان الحماية، المدينة بعد استقلال المغرب مباشرة سنة 1956. وقد اشترى المغاربة المسلمون معظم المؤسسات التجارية والمقاولات التي كانوا يديرونها، كالفندق والمقهى الواقعين على الطريق الرئيسي، ومصلحة كانت تسير حافلة وشاحنة في الناحية، ومتجر خاص بالأوربيين، و مرأب لاصلاح السيارات، ومعمل صغير لانتاج الاسمنت. لكن المغاربة، الذين تولوا تسيير هذه المؤسسات، لم يضيفوا اليها استثمارات جديدة لتطويرها. وكذلك كان الأمر بالنسب للدكاكين التي كانت في ملك اليهود والتي اما اشتراها المسلمون أو تركت للصناع والعمال الذين كانوا يعملون مع أربابها السابقين، وذلك بعد مضي سنوات قليلة على الاستقلال. اما الكيفية التي انتقلت بها ملكية هذه المؤسسات من أصحابها اليهود الى المسلمين، فتختلف حسب ظروف كل حرفة أو تجارة. فمثلا تولى الفقهاء (مدرسو القرآن) حرفة الباعة المتجولين

في البوادي، وأخذوا معظم السلع من الثياب والملابس من أصحابها اليهود مستغلين لصالحهم معرفتهم بالبادية وبالعلاقات التي تربطهم بسكان البوادي.

لم تشتهر مدينة أبي الجعد أبدا، في تاريخها، كمركز حرفي، وحتى في السنوات الأولى من عهد الحماية، كانت معظم الأنشطة الحرفية ثانوية، بينما كانت المدينة تحصل على ما تحتاجه من مواد مصنعة من المدن الساحلية[19] . وقد عرفت بعض الحرف انتعاشا ما خلال الحرب العالمية الثانية، عندما تعذر الحصول على المصنوعات الأوربية، فقد عمل في هذه الفترة صانعو الأحذية لصالح حكومة فيشي الفرنسية ثم لصالح الحلفاء فيما بعد. أما عدا ذلك فمعظم التقارير الادارية، في عهد الحماية، تشير الى التراجع المستمر للأنشطة الحرفية وانحطاطها. فحتى السوق المحلي لم يعد يقبل على المنتوجات الحرفية بعد انتشار المواد المصنعة الرخيصة، عقب الحرب العالمية الثانية، وذلك كأحذية البلاستيك والملابس الجاهزة والمستعملة التي طغت على منتجات صانعي الاحذية والنساجين المحليين. ولم ينج من هذا الانحطاط العام سوى حرفة النجارة، حيث شجع رخص اليد العاملة في أبي الجعد بعض المؤسسات في المدن الساحلية على التعاقد مع النجارين المحليين لانتاج بعض القطع لحسابها.

تتراوح مساحة محلات البيع ما بين محلات كبرى تستعمل في خزن البضائع وتعرف بـ «الهري»، والتي يوجد منها تسعة فقط يملكها كبار تجار المدينة، ومحلات تجارية صغيرة أكثر شيوعا تعرف بـ «الحانوت»، ولا تتعدى أبعادها في الغالب 1,80 م عرضا ومثله طولا. ويعرف معظم الباعة باسم التاجر. والتاجر عادة هو الذي يتاجر في أصناف متعددة من المواد. أما أولئك الذين ليس لهم سوى رأس مال صغير ويتاجرون في مادة واحدة، فيعرفون عادة باسم المادة التي يتاجرون فيها، وذلك مثل «الفخار» الذي ينسب الى الفحم المستخرج من الخشب.

ومعظم المحلات التجارية والحرفية يمتلكها ويسيرها الأفراد، وليس هناك سوى عدد قليل يشذ عن القاعدة ويقوم على أساس تعاوني. فعلى العموم، يتجنب الناس أقصى ما يمكن المواقف التي يجدون أنفسهم يتقاسمون فيها المسؤولية مع غيرهم، أو التي يكونون تابعين فيها لغيرهم. وهذا الاتجاه نجده حاضرا في كل الأنشطة الاجتماعية، كما سنناقش ذلك في الفصل الخامس. فكل تاجر أو حرفي يفضل العمل لحسابه الخاص، هذا مع وجود عدد قليل منهم يغامرون في الحصول على رأس مال من أحد أقربائهم أو ممن يثقون فيهم.

19) ستمبير (1913) ص : 285

لا يشكل نظام «الحنطة» الذي ينضوي تحته التجار والحرفيون شذوذا عن هذا الاتجاه العام في الحفاظ على السلطة الفردية داخل المؤسسة التجارية أو الحرفية. فنظام الحنط الموجود اليوم في أبي الجعد، فرضته الادارة الفرنسية في العشرينات من هذا القرن، ولم يكن استمرارا لأي نشاط تعاوني وجد قبل ذلك التاريخ. وحتى المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون، الذي أكد أن نظام الحنطة في الحرف والتجارة هو المؤسسة التي تلحم المدن الاسلامية، لم يجد سوى أدلة ضعيفة يثبت بها ذلك في حالة المدن المغربية، التي كانت المجال الوحيد الذي حاول القيام فيه ببحث سوسيولوجي في الموضوع. وقد أشار بصفة خاصة الى وضعية أبي الجعد التي تمثل بوضوح الشكل «البدائي» لنظام الحنطة في المغرب، الذي بقي بربريا في أساسه (نسبة للبربر) ولم تلحقه المؤثرات الاسلامية الا بكيفية سطحية. ويعلل لوي ماسينيون ذلك بعدم وجود نمط رسمي للزعامة في نظام الحنطة، فالقرارات يتوصل اليها باجماع تتراضى فيه الأطراف بشكل غير رسمي، وبكون الحنطة في أية حرفة من الحرف لم تشكل تعاونية لها وجود مستقل عن الأفراد[20]. وقد فشل لوي ماسينيون، في دراسته للحنط في المدن المغربية الكبرى، في الحصول على الأدلة الكافية التي يمكن أن تدعم نظريته القائلة بأن الحنط في المجتمعات الاسلامية مؤسسات تعاونية، ومع فشله ذلك، فسر نظريته بادعاء يرى فيه أن ما هو واضح في الحنط بصورة قوية، ما هو في الواقع الا أشكالا سطحية ناجمة عن التأثير الاسلامي[21]. وتماثل استراتيجية ماسينيون في التحليل استراتيجية بيل في كثير من جوانبها، فكل منهما يفترض وجود أشكال مجتمعية سابقة يفسر بها انعدام التناسق بين الواقع المستخلص من الملاحظة الاثنوغرافية والافتراضات المسبقة الموضوعة حول المجتمعات الاسلامية.

لا يوجد أي نظام تراتبي واضح المعالم يميز فيه بدقة بين الوجاهة والمكانة التي يحتلها مختلف التجار والحرفيين. فمن المستحيل القول بتراتب من هذا القبيل، مادام الكثير، حتى من فقراء الباعة والحرفيين، يملكون مصادر مادية أخرى لا تظهر بوضوح فيما يتعاطونه من نشاط في دكاكينهم وورشات عملهم. فمثلا نجد بائعا مختصا في بيع «البلاغي» (الأحذية المغربية)، التي يستوردها من فاس، لا يوجد في دكانه سوى القليل من البضاعة، ومع ذلك قد تكون له مصادر أخرى مهمة تأتيه اما من الأكرية أو الأراضي الزراعية التي يمتلكها أو من المتاجرة في الماشية أو مصادر أخرى غير محددة. ومعظم التجار الذين هم من أصل قروي لهم أراض زراعية أو حقوق فيها تضمن حاجياتهم من المواد الغذائية التي يحتاجونها

20) ماسينيون (1924) ص : 62
21) المرجع السابق ص : 139

في المدينة. اذ من الواضح أن كل واحد يحاول ما أمكنه ذلك تنويع نشاطاته ومصادره تحسبا للآفات التي قد تلحق بنشاط واحد ووحيد. لهذا فان أخذ وظيفة الفرد أو عمله كدليل على غناه ومكانته، كما هو معمول به في المنظور الغربي، ليس له سوى دلالة ضعيفة.

تنبني وجاهة الافراد ومكانتهم في الأساس على ترتيبهم في المجتمع ككل وليس على النشاط الاقتصادي الذي يتعاطونه فقط. اذ ليست هناك سوى حرف قليلة تدر أرباحا قليلة وتوسم أصحابها بمكانة وضيعة، وذلك كتعاطي بعض الحرف القذرة كدباغة الجلد. وحتى هذا المبدأ لا ينطبق على كل الحرف القذرة، فالجزارون مثلا، الذين يتعاطون حرفة يمكن أن تعتبر قذرة، يرتبون في مكانة اجتماعية أرقى من مكانة المعلمين وبعض الموظفين الحكوميين، وذلك لما عرف به بعض الجزارين من حصولهم على مداخيل كبيرة ومستوى معيشي مرتفع. وهناك دليل واحد من بين الأدلة الاجرائية العامة القليلة الذي يمكن أن يدلنا على مكانة الافراد، وهو معرفة فيما اذا كان الحرفي أو التاجر من أصل قروي أو من أصل حضري. وحتى هذا الدليل غير محدد بدقة. فمثلا معظم القرويين المهاجرين غالبا ما يتجمعون في أنشطة واحدة التي تتطلب رأسمالاً صغيراً، كبيع الخضر والفواكه وتعاطي حرفة «بياع شراي». وحتى في هذا الباب، توجد استثناءات يعرفها البجعديون جيدا.

الديـن

يتفق معظم سكان مدينة أبي الجعد على أن مجموع المؤسسات الدينية الرسمية يتمحور حول المساجد والكتاتيب القرآنية الملحقة بها ومؤسسة الأوقاف، التي تدعم الانشطة الدينية، والمحكمة الشرعية. وقد أصبحت هذه المؤسسة الأخيرة، منذ عهد الحماية، مؤسسة قضائية يقتصر مجال أحكامها على الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والارث وبعض البيوع الخاصة بالأراضي الزراعية.

ويتسم المجمع المؤسساتي الديني بمساهمة كل أفراد «الأمة» الاسلامية فيه. ويرى سكان المدينة في الوقت الراهن أنه لا علاقة للطرق والزوايا والصلحاء والعلاقات الزبونية المرتبطة بهم بالمؤسسات الاسلامية الرسمية التقليدية، وذلك لأن الطرق والزوايا تتسم بطابع الخصوصية ولا يدعمها أو يساهم فيها سوى مريديها وأتباعها. وقد أصبحت وجهة النظر هاته سائدة منذ العشرينات من هذا القرن. لكن مازال أغلب أهل القبائل وكثير من المسنين في مدينة أبي الجعد لا يستطيعون، الى الآن، القيام بتمييز من هذا القبيل.

تتوفر مدينة أبي الجعد على مسجدين رئيسيين تقام فيهما صلاة الجمعة يحضرها جمع المسلمين ويلقي فيها امام المسجد خطبة الجمعة (أما صلاة العيدين، عيد الاضحى وعيد الفطر، فتقام، اذا ما سمحت الظروف المناخية، بالمصلى الواقع في الجانب الشرقي من المدينة). وأما تاريخ بناء أقدم المسجدين، فيرجع إلى عهد السلطان مولاي سليمان الذي أمر ببنائه سنة 1805. وأما المسجد الثاني قرب بجعد الجديد، فحديث البناء، اذ لم تنته أشغال البناء فيه الا سنة 1973، بيد أن اقامة الصلاة فيه بدأت سنتين قبل ذلك التاريخ. ويعتمد في تسيير هذا المسجد الأخير على المساعدات التي تقدمها وزارة الأوقاف، حتى وان كانت نفقات بنائه تمت بمساهمات خصوصية محلية، ساهم فيها بالأساس أغنياء التجار من غير الشرقاويين وقليل من أفراد الزاوية الشرقاوية. ومن بين الشرقاويين الذين ساهموا، أحد الزعماء السياسيين المحليين، الذي لم يتلق أية مساعدة تذكر من افراد الزاوية الشرقاوية، أثناء ترشحه في الانتخابات التي جرت في الستينات. ولهذا السبب انحاز الى جانب مؤيديه من غير الشرقاويين وأصبح اماما بالمسجد الجديد.

يقوم بالعمل في المسجدين الرئيسيين وغيرهما من المساجد الثانوية الواقعة في الأحياء الصغيرة، أئمة وقيمون يتلقون مساعدات مالية من وزارة الأوقاف. وأغلب هؤلاء من فقهاء الكتاتيب القرآنية، الذين يعتمدون في معاشهم، الى جانب القدر الزهيد الذي يتلقونه من الوزارة، على ما يقدم لهم من هدايا نقدا أو عينا يمنحها لهم آباء التلاميذ الذين يعلمونهم. كما يتلقون في بعض المناسبات هدايا اضافية عندما يختم أحد الاطفال حفظ القرآن مثلا. أما فقهاء الكتاتيب في الدروب الصغيرة، فيعتمدون كلية على الهدايا وعلى ما يتفقون عليه مع أسر الدرب من قدر مالي أو عيني يقدم لهم سنويا. والى جانب هذا تتلقى مجموعة أخرى، مكونة من حفظة القرآن ومؤذني المساجد وأئمتها، مساعدات رسمية من وزارة الأوقاف مقابل ما تقوم به من قراءة يومية لحزب من القرآن في مسجد مولاي سليمان. يشرف على الأموال المخصصة لتسيير المساجد والانفاق على قيميها و أئمتها، وكذا على تسيير بعض أضرحة الأولياء الذين ينتمون لآل البيت، نائب عن وزارة الاوقاف مقيم بأبي البجعد. ويقوم هذا الموظف الرسمي (وهو يدير في نفس الوقت محلا لبيع السجائر) بجمع أكرية ممتلكات الأحباس، التي تتكون في الأساس من حوانيت التجار الموجودة قرب المساجد الكبرى. والملاحظ أن مؤسسة الأحباس تمتلك في جهات أخرى من المغرب ممتلكات مهمة تدر مداخيل طائلة، خاصة في الحواضر الكبرى والمناطق المحيطة بها. والى وقت قريب، كانت للاحباس ممتلكات كثيرة في المناطق القروية[22]. وفي فترة ما قبل الحماية، والى غاية سنة

22) في الستينات فوتت ممتلكات الأحباس في البوادي لوزارة الداخلية، وادخلت ضمن الإصلاح الزراعي.

1927، كان يشرف على أحباس أبي الجعد وضواحيها، ناظر ينتمي الى السلالة الشرقاوية. لكن بعد ذلك التاريخ، انتقلت نظارة الأحباس الى وادي زم واستمر في ادارتها أحد الاغنياء الشرقاويين. وبعد الاستقلال، انتقلت نظارة الأحباس من جديد الى بني ملال، وأصبح يشرف عليها ناظر غير منتم للزاوية الشرقاوية.

ويوجد في أبي الجعد عدد قليل من الأفراد ينتمون لآل البيت ويعرفون جماعيا باسم الشرفاء، ولهم متكلم رسمي يعرف بالمزوار. والملاحظ أن هذه المجموعة لا تقوم بأية أنشطة جماعية، على الرغم من الوجاهة والاحترام اللذين يفرضها نسبهم الشريف. وفي الماضي، كانت هذه المجموعة تتمتع بعدد من الامتيازات المادية التي كان نسبهم يعتبر فيها.

وباستثناء الصلوات الجماعية أيام الجمع والأعياد الرئيسية السنوية التي تقام بالمساجد الكبرى أو بالمصلى، لا يوجد أي تجمع ديني آخر يرمز الى وحدة الأمة الاسلامية. ومما لا جدال فيه، أن الايديولوجية الدينية التقليدية لها تأثير بالغ جدا على النشاط اليومي للأفراد وعلى أنشطة الدورة السنوية. ذلك أن معظم الذكور البالغين من أرباب الأسر يقومون بأداء فريضة الصلاة خمس مرات في اليوم وينظمون نشاطهم اليومي والسنوي آخذين بعين الاعتبار هذه الفريضة وغيرها من الفرائض الدينية الأخرى. ومع هذا لا يشكل التنظيم الديني الرسمي، بكيفية متأصلة، أداة فعالة للقيام بالنشاط الاجتماعي. فبالطبع يمكن أن يستغل بعض الأفراد وظيفتهم الدينية — كالامام المتسيس الذي سبقت الاشارة اليه — لاضفاء المشروعية على مكانته الاجتماعية أو الزيادة من عدد الاتباع. لكن أعود مرة أخرى وأؤكد أن التناسق بين الامتيازات التي يتمتع بها الفرد، هي التي تشكل مفتاح فهم النشاط الاجتماعي، وليست الوظيفة وحدها هي ما يسمح بذلك.

وأما اهم الطرق الدينية الممثلة في أبي الجعد، فهي الطريقة التجانية والطريقة القادرية والطريقة الكتانية. وقد استقطبت الطريقة التجانية، في النصف الأول من عهد الحماية، أغلب مريديها من العدول والموظفين المخزنيين، عندما كانت الطرق الدينية نشيطة. واما الطريقتان الاخريتان، فقد لاقتا استجابة في أوساط التجار المتوسطين والحرفيين. مبدئيا، يرأس كل طريقة مقدم، ويجتمع أفرادها في مكان خاص يعرف بالزاوية. ولقد أصبح اليوم من العسير على هذه الطرق استقطاب مريدين وأتباع جدد وذلك بعد الانتشار الشعبي لافكار الاصلاح والحركة الوطنية ابتداء من الثلاثينات. ولا يتعدى عدد من تبقى من مريدي هاته الطرق اربعة وعشرين من الافراد المسنين يجتمعون عصر كل جمعة في الزاوية الخاصة بهم أو في منزل أحدهم لقراءة الاوراد الخاصة بالطريقة. ويأخذ مقدم كل طريقة

علم الطريقة صبيحة يوم كل عيد ويقصد به دار امام المدينة حيث يتناول الجميع طعام الافطار قبل التوجه لصلاة العيد.

وهناك في أبي الجعد عدد آخر من الطرق الصوفية الأخرى كهداوة وحمادشة ودرقاوة وعيساوة. ويعتبر معظم سكان المدينة هاته الطرق أقل سمعة واحتراما من الطرق الأخرى السالفة الذكر. ويتكون أعضاء هاته الطرق أساسا من فئة ما تحت البرولتاريا الحضرية المهمشة المكونة من المتسولين وبائعي التعاويذ وبعض محترفي الموسيقى و متعاطي بعض الحرف اليدوية وحفدة العبيد. يجتمع هؤلاء عادة في الدور الخاصة عندما يستدعيهم أصحابها لتلخيص أحد أفرادها من أرواح الجن الشريرة التي يظن أنها السبب في مرضهم أو سوء أحوالهم. ولا تمتلك أية واحدة من هاته الطرق زاوية في أبي الجعد سوى الطريقة الحمدوشية التي تمتلك زاوية ملحقة بضريح الولي الشرقاوي سيد الحفيان، الذي يقال أنه المعلم الصوفي لسيدي علي بن حمدوش مؤسس الطريقة الحمدوشية. ويزداد عدد الحمدوشيين بمدينة أبي الجعد، عندما يقصدها أعداد من الزوار من اخوانهم ليحضروا موسما سنويا صغيرا يقتصر على أعضاء الطريقة.

وأهم تجمع ديني للانشطة الدينية في أبي الجعد، اذا ما قيس بعدد المشاركين وبالهدايا والذبائح، يتمحور حول أضرحة الأولياء الشرقاويين وحول الزاوية الشرقاوية. وهذه الأخيرة ليست مكانا عاديا لاجتماع المريدين والاتباع، كما هو مألوف في الطرق الدينية الأخرى، ولكنها الدار التي يقيم فيها مقدم الزاوية، الذي يعتبره أهل القبائل وليا من أولياء الله الأحياء. وهذا الأخير يعمل من جهته على تزكية تلك الصفة وشهرته بالصلاح بما يقوم به من كتابة للتعاويذ لمن يرغب فيها واستضافة لوفود القبائل من الأتباع.

يوجد بمدينة أبي الجعد، ستة وعشرون ضريحا، ثلاثة وعشرون منها للأولياء الشرقاويين[23]. وأهم هذه الأضرحة جميعا، ضريح الولي سيدي امحمد الشرقي، الذي يلحق به قبور عدد من أبنائه ومسجد ومكان أضيف حديثا لاقامة الزوار. وقد أنفق بسخاء على زخرفة وتجديد داخل الضريح بالفسيفساء والنحاس والزرابي المعلقة والشموع الكبيرة وكذا عدد من الساعات الجدارية الأوربية الصنع، وتجمع في هذا الضريح وفي غيره من الأضرحة

23) إثنان من الأضرحة غير الشرقاوية، موجودة في مقابر مهجورة شمال أبي الجعد وأبنيتها مخربة ولايزورها أحد. أحد الضريحين هو ضريح علي بن سعيد، والثاني لولي ينتمي لقبيلة السماعلية المجاورة. ويعتقد أن هذين الوليين فقدا بركتهما وجاههما الديني لأن لا أحد من الناس يزور أضرحتهما. وهكذا طواهما النسيان. أما الضريح الثالث، فهو للحاخام اليهودي لوي الذي يوجد وسط المقبرة المخصصة للموتى اليهود. وما تزال الجالية اليهودية المقيمة بالدار البيضاء تزور هذا الضريح.

من الأضرحة الرئيسية، هدايا مهمة يقدمها الزوار. أما الاضرحة الشرقاوية الأخرى، فهي بسيطة في مظهرها وداخلها خال من التنميق والزخرفة، ولا يكون على أبوابها من يرعى شؤونها الا في الأيام التي يكثر فيها الزوار، وذلك ليجمع ما يقدم بها من هدايا.

يتوافد أكبر عدد من الزوار على مدينة أبي الجعد في أواخر شهر شتنبر وأوائل شهر أكتوبر، حيث يعقد الموسم السنوي للولي سيدي امحمد الشرقي. ففي هاته المناسبة، تحضر القبائل القريبة على ظهور الخيل والبغال مصحوبة بخيامها، بينما تحضر القبائل البعيدة، كقبائل الشاوية مثلا، مستقلة الحافلات والشاحنات. وتدوم مدة الموسم والزيارات التي تتم فيه حوالي شهر تقريبا. ويحاول المشرفون على الزاوية تنظيم أوقات زيارة الفرق القبلية ومدة اقامتها بالمدينة، وذلك حتى لا تتواجد في نفس الوقت بالمدينة الفرق المتنازعة أو التي بينها عداوة أو خصومة. تمكث كل فرقة بالمدينة ثلاثة أو أربعة أيام تقريبا. وقد وصل عدد الزوار في سنة 1969 (وهي السنة التي كنت فيها في أبي الجعد وحاولت القيام باحصاء تقديري لعدد الزوار)[24] حوالي خمسة عشر الفا من أهل القبائل. غير أن المشرفين على الزاوية، يقولون أن عدد الزوار تلك السنة قليل بالنسبة للسنوات الأخرى، وذلك بسبب ما تعرضت له القبائل في تلك السنة من ضغط من لدن قواد بعض النواحي، الذين حاولوا صد القبائل الموجودة تحت امرتهم عن الذهاب للموسم. ويقول القواد من جانبهم، وبصورة رسمية، أن القبائل المعنية متأخرة في أداء الضرائب، ولهذا على تلك القبائل أن تصرف الأموال في اداء ما بذمتها من الضرائب بدل صرفها كما هي العادة في الموسم. وعلى العموم، يعتبر مشكل الضرائب و الضرائب المتأخرة مشكلا مزمنا في البادية المغربية. أما اذا أخذنا المسألة من جانبها غير الرسمي، فان القواد يستعملون حجة الضرائب المتأخرة لممارسة الضغط على القبائل التي أبدت معارضتها للمرشحين المقترحين من قبل الحكومة في الانتخابات المحلية التي كانت ستجرى تلك السنة. ويعتقد بعض المسؤولين الاداريين أن حرمان القبائل من المشاركة في الموسم يشكل وسيلة فعالة لكسر مقاومتها ومعارضتها. ومن المفارقات الغريبة في هذا الباب، أن نفس المسؤولين شجعوا في سنة 1972 اقامة الموسم وحثوا القبائل على المشاركة فيه، ولكن في تلك السنة، كانت تحدوهم دوافع سياسية أخرى. ذلك أن المسؤولين ربطوا بين اقامة الموسم واظهار الطاعة والولاء للحكومة. ففي تلك السنة، قدم عامل المنطقة هدية مهمة لضريح سيدي امحمد الشرقي، وحاول المسؤولون المحليون ارغام القبائل على

24) كان هناك عدد قليل نسبيا من الزوار في الأسبوعين الأخيرين من الموسم. ويمكن تقدير عدد الزوار في المدة الأخيرة، بصورة تقريبية بحوالي 10 آلاف زائر.

استقبال العامل وتحيته بكيفية احتفالية. وقد رفضت معظم القبائل الانصياع لتلك الرغبة محتجين بأنهم حضروا لأبي الجعد لزيارة الولي سيدي امحمد الشرقي وليس من أجل المخزن ولم يغير أهل القبائل من موقفهم رغم التهديد والوعيد بالانتقام، مما اضطر المسؤولين الى التخلي عن الفكرة تحسبا لوقوع حدث أكبر. وفي نفس الوقت توصلوا الى اتفاق مع القبائل، قبلت فيه هذه الأخيرة تحية العامل في السنة الموالية (1973). ولعل احداثا من هذا القبيل تكفي للتدليل، بصورة ضمنية، على استمرارية الزوايا كقوة فاعلة في المغرب القروي.

المخـزن

يظهر الحضور المخزني الراهن في أبي الجعد في ثلاثة أشكال : وهي البيروقراطية الادارية المحلية والمحاكم والمدارس. وقد شكلت أبو الجعد، سواء في عهد الحماية أو في فترة ما بعد الاستقلال، حالة شاذة في وضعها ضمن الجهاز الاداري. فهي الآن «الملحقة»* الوحيدة بينما يبدأ التراتب الاداري في جهات أخرى انطلاقا من «الدائرة»*. وقد عرفت أبو الجعد، في فترة الحماية تنقيصا من مكانتها الادارية، تنقلت فيه بين مستويات ادارية مختلفة. ففي السنوات الأولى من عهد الحماية، كانت كل منطقة سهل تادلة وجزء من الأطلس المتوسط تسير انطلاقا من أبي الجعد. وبعد مضي مدة قصيرة حولت إلى دائرة، ثم بعد فترة أخرى الى ملحقة. ورغم هذا التنقيص من مكانة أبي الجعد الادارية، فقد حافظ الفرنسيون على أبي الجعد كملحقة متميزة، وذلك لمكانة الزاوية الشرقاوية وجاهها ودور أفرادها ك «أصدقاء» لفرنسا. كان قائد المدينة، كما أوضحت ذلك سلفا، يعين من بين أفراد فرع الزاوية، بينما كان قاضي المدينة يعين من الفرع العرباوي. وقد هيمن الشرقاويون في العهد الأول من الحماية على الوظائف الحكومية التابعة لهذين المنصبين ولم يعين فيها سوى الأقرباء والأتباع والمؤيدين للزاوية، لكن بعد وقوع خروقات إدارية وفضائح تمس السلوك الاداري، في الثلاثينات، شرع الفرنسيون في التقليل من هيمنة الزاوية على الوظائف الحكومية في المدينة.

حاول الفرنسيون سنة1913 مد سيطرتهم ونفوذهم الى المنطقة المحيطة بأبي الجعد مستعينين بتعيين قائد شرقاوي على المنطقة، لكن التجربة باءت بالفشل بعد مضي مدة زمنية قصيرة. بعد ذلك عين الفرنسيون أربعة قواد من أصل غير شرقاوي لتسيير المنطقة. ثم عادوا في الثلاثينات و قللوا من عدد القواد الى النصف. عمليا، كان كل المسؤولين الاداريين المغاربة من قواد وغيرهم تحت امرة المراقب المدني الفرنسي ــ أو حسب التعبير الفرنسي المبتدع، كانوا يستشيرون مع المراقب المدني ــ ذلك أن كل الاتصالات التي يجريها هؤلاء، سواء

[illegible] ملحقة مصطلحان في الادارة المغربية وفي التنظيم الحالي تضم الدائرة عدداً من الملحقات (هـ.م).

مع الجهاز المخزني أو مع الادارات الحكومية الأخرى، تمر أولا بمكتب المراقب المدني الذي يتأكد من أن القواد الموجودين تحت امرته يقصرون اهتمامهم على الشؤون الخاصة بمجال سلطتهم.

وبعد حصول المغرب على الاستقلال، أصبحت كل المهام التي كان القائد و المراقب المدني يقومان بها مركزة في سلطة القائد المعين على المدينة وضواحيها، والذي تختاره وتعينه وزارة الداخلية من خارج الناحية. و لم يستثن من سلطات القائد سوى الاحكام القضائية التي كان البعض منها من اختصاص القائد في السابق. ويساعد القائد، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، بيروقراطية مكونة من عدد من الكتاب وخليفة ومجموعة من المخازنية*. والى جانب القيادة، توجد مصالح أخرى مختصة يقوم القائد، اسميا، بالاشراف عليها والتنسيق بينها. ومن هذه المصالح، مصلحة الماء والكهرباء ومكتب البريد ومصلحة الأشغال العمومية ومركز الدرك ومستوصف طبي (كان الى غاية الستينات في مستوى مستشفى) وعلى الرغم من أن تعيينات الموظفين في مختلف المصالح الادارية تتم في الرباط، فان أغلب الموظفين في المراتب السفلى (باستثناء رجال الدرك الملكي) من أصل بجعدي أو من المدن المجاورة. أما حركة انتقال الموظفين الى جهات أخرى، فقليلة جدا.

رسميا، يشارك مع الجهاز الاداري في تسيير المدينة ونواحيها، مجلس بلدي منتخب بالنسبة للمدينة وجماعات قروية منتخبة بالنسب للمناطق القروية. وتتكون ميزانية هذه المجالس من الضرائب المفروضة على الأسواق ومن المساعدات التي تقدمها الحكومة المركزية. ونظرا لضعف التجربة الادارية وعدم وجود موظفين مستقلين عن الجهاز الاداري الرسمي، فان أعضاء المجلس والجماعات يتبعون للقائد المحلي في كثير من مبادراتهم. فعلى سبيل المثال، كانت المبادرة الوحيدة التي قام مجلس المدينة، في احدى السنوات، هي تزويد مكتب القائد بالكراسي. وهذا لا ينفي ما قام به المجلس من مشاريع مهمة منذ سنة 1970. وقد اصبحت التعيينات في المجالس البلدية والقروية ينظر اليها من طرف السكان كعلامة على معروف يسديه المسؤولون الاقليميون لوزارة الداخلية. وهذا الواقع لم يجعل من هؤلاء مجرد أشخاص تابعين. فمن الأمثلة الحية في هذا الباب، أحد أعضاء المجلس البلدي الذي يعتبره السكان «قائدا في الظل»[25]، وذلك لمعرفته الوثيقة بأبي الجعد وضواحيها وما اشتهر به من نفوذ

* المخازنية، نسبة مشتقة من المخزن، وتطلق على الحرس، من غير الشرطة والدرك، الذين يعملون تحت امرة القائد في البادية أو العامل أو الباشا في المدينة. (هـ.م)

25) أنامدين لكليفورد كيرتز في هذا المصطلح «قائد في الظل». فقد استعمل كيرتز المصطلح للدلالة على النمط السائد في الجهاز الإداري حين يكون القائد المعين من خارج المنطقة في حاجة إلى استشارة بكيفية غير رسمية احدى الشخصيات المحلية. وهذا الشخص الذي يستشيره القائد، ويعمل باستشارته هو مايطلق عليه كيرتز «قائد في الظل» الذي لاتكون له مهام إدارية.

قوي واتصالاته بالمسؤولين الحكوميين في جهات أخرى. فكل هذه الامتيازات أعطت للعضو المذكور سلطة ونفوذا تفوقان ما يتمتع به القائد المعين من طرف وزارة الداخلية من سلطة. وهناك أمثلة كثيرة من هذا القبيل في الجهاز الاداري المغربي.

ومنذ الاستقلال، أصبحت المحكمة الشرعية والمحكمة المدنية تابعتين لوزارة العدل، وهي بذلك تخرج عن سلطة القائد والمسؤولين المحليين. ويشرف على المحكمة الشرعية، التي كانت مبدئيا مستقلة بذاتها في عهد الحماية، قاض شرعي يساعده عدد من الكتاب والعدول[26]. أما المحكمة المدنية، فيشرف عليها قاض مدني يعرف بالحاكم. وهذا الاخير ينتمي الى الاسرة الشرقاوية، وهو واحد من بين عدد قليل من القضاة ممن سمح لهم برئاسة الأحكام في مدنهم الاصلية، وذلك لما عرف عنه من نزاهة.

وربما كان أهم مظهر لوجود المخزن وحضوره القوي في أبي الجعد هو النظام المدرسي. ذلك أن التمدرس في أبي الجعد وغيرها من المناطق، قد عرف توسعا كبيرا، منذ بداية الاستقلال، سواء في عدد التلاميذ أو المدرسين، حتى وان لم يواكبه تحسن في الكيف. كانت السياسة التعليمية الفرنسية، قبل الحرب العالمية الثانية، تقوم على أساس تعليم نخبة من أبناء المسلمين، التي كيفما كان الأمر، كانت ستتلقى تعليما تقليديا. وفي العقد الأخير من عهد الحماية، توسع نظام التعليم بصورة كبيرة، لكن بقي مقصورا فقط على قسم من أبناء المدن الذكور الذين هم في سن الدراسة. وعلى كل كانت نسب التمدرس على الشكل الآتي : في سنة1938، التحق 1,7 % من الاطفال الذين هم في سن الدراسة بالمدارس الابتدائية، والتحق بالمدارس الثانوية 11,1 % من الاطفال وبالمدارس الثانوية 1,2 %. هذا مع نسبة كبيرة من الانقطاع عن الدراسة، بلغت في المدارس الابتدائية 90 % من الاطفال الذين انقطعوا عن الدراسة قبل الحصول على شهادة الدروس الابتدائية[27]. ويمكن استنتاج نسبة مماثلة عن الانقطاع في المدارس الثانوية، حيث لم يحصل على الباكالوريا من المغاربة المسلمين خلال ثلاث وأربعين سنة من الحكم الفرنسي سوى 530 طالبا فقط[28]. التحق في البداية بسلك التعليم في أبي الجعد، أبناء أعيان الزاوية الشرقاوية وأبناء قواد الناحية وقليل من أبناء التجار الموسرين. ولم تتوسع دائرة المتمدرسين في أبي الجعد، بطريقة أو بأخرى،

26) منذ سنة 1970، لم يكن بأبي الجعد قاض مستقر بالمدينة، وذلك لأن وزارة العدل قررت عدم تعيين قاض دائم بالمدينة لعدم وجود العدد الكافي من القضايا الذي يحتم وجود قاض خاص بالمدينة. وفي المقابل يأتي إلى المدينة قاض من المناطق المجاورة ليفصل في القضايا مرة في الأسبوع، في يوم انعقاد السوق.

27) سيرش (1964) ص : 297 - 299

28) وتربيري (1970) ص : 84

الا في الخمسينات. ومن المفارقات في هذا الباب، أن كل أبناء الجاليتين اليهودية والأوربية بالمدينة، والذين كانوا في سن الدراسة التحقوا بالمدارس. وقد أشرف الاتحاد الاسرائيلي العالمي على تعليم أبناءالجالية اليهودية، اذ أنه أنشأ مدرسة بأبي الجعد سنة 1931. يضاف الى هذا قليل من التلاميذ المغاربة الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الحرة التي أنشأها الوطنيون منذ سنة 1947، والتي كان الهدف منها تزويد التلاميذ بثقافة اسلامية وباللغة العربية في الأساس. وقد ادمجت المدرسة الحرة الوحيدة بأبي الجعد في نظام التعليم الحكومي بعد الاستقلال.

ازداد عدد التلاميذ بكيفية كبيرة بعد الاستقلال، اذ بلغت نسبة المنخرطين في سلك التعليم، في السنة الدراسية 1966/1967، 38 % من مجموع الأطفال الذين هم في سن الدراسة[29]. ويتلقى في الوقت الراهن حوالي 50 % من الاطفال جزءا من التعليم الابتدائي، يصل منهم حوالي 6 % الى السنوات الأولى من التعليم الثانوي. وتعني هذه الاحصاءات، بالنسبة لأبي الجعد، أن جل الاطفال الذكور مع نسبة مهمة من البنات يلتحقون بالتعليم الابتدائي. وهناك عدد قليل من المدارس في المناطق القروية، الا ان الولوج الى التعليم في القرى مايزال صعبا ومستوى التعليم فيها منخفضا. ويمكن القول الان أن جل الشباب في المدينة يلمون بمبادىء القراءة والكتابة. وقد وجد في أبي الجعد، في سنة 1969، 181 معلما واستاذا يدرسون بالمدارس الابتدائية والثانوية. وفي نفس تلك السنة، بلغ عدد تلاميذ المدارس الإبتدائية حوالي 5500 تلميذ تقريبا، وفي إعداديات السلك الأول حوالي 1200. أما التلاميذ الراغبون في إتمام تعليمهم الثانوي، فعليهم الالتحاق بثانويات المدن المجاورة، ومن المخطط أن تزود المدينة قريبا بثانوية تحتوي على السلكين الأول و الثاني.

ينتمي جل العاملين في التعليم الإبتدائي، من معلمين ومديرين، إلى أبي الجعد. كما يشكل البجعديون نسبة مهمة من العاملين في التعليم الثانوي، هذا مع وجود عدد من غير البجعديين يعملون في هذا القطاع الأخير، من بينهم 12 أستاذا؛ كانوا موجودين في سنة 1969 يقومون بتدريس الرياضيات والعلوم والتاريخ، وقد تناقص عددهم إلى 9 في سنة 1973. ومن الملاحظ، أن جهودا متواضعة بذلت في المدة الأخيرة لجلب أساتذة من جهات أخرى من المغرب للتدريس في أبي الجعد. وفي ظل هذه الظروف، ما يزال التلاميذ، في مختلف مراحل دراستهم، يخبرون تجربة من العلاقات المعقدة مع معلميهم وأساتذتهم شبيهة بالعلاقات التي تربطهم بأسرهم والتي تسود أيضا في الأنشطة الإجتماعية الأخرى.

29) تيانو (1968) ص : 115

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نقدم بعضا من الشبكات المؤسساتية الأساسية للنشاط الإجتماعي في أبي الجعد. ونعني هنا مبدئيا بالمؤسسة المجال الذي يتفق مع التقاليد المتبعة في تحقيق بعض من أنماط النشاط الاجتماعي أو الطرق المقبولة في تحقيقه. وقد حاولنا أيضا أن نعطي تقديما إثنوغرافيا ملموسا للمدينة وضواحيها خلال التطورات التاريخية الأخيرة. أما الوصف الذي أتينا به حول المؤسسات الإقتصادية، فقد كان القصد منه تبيان الكيفية التي يرتبط بها الأفراد مع بعضهم في تعاملهم الإقتصادي. أما تقديمنا للمؤسسات الدينية والحكومية، فقد غلب عليه تقديم الجانب الرسمي لتلك المؤسسات. أما الكيفية التي تعمل بها هذه المؤسسات وغيرها، أو يعتقد أنها تعمل بها، فلن تصبح واضحة إلا بعد التعرف على البنية الإجتماعية. ونعني هنا بالبنية الإجتماعية، تلك المبادىء التي تحدد بها الوحدات المكونة للمجتمع — الأفراد والمجموعات من الأفراد — وعلاقاتها مع بعضها البعض. وقد خصصنا الفصل القادم لتوضيح تلك المبادىء والتفصيل فيها، حيث بدأنا بتوضيحها في المنطقة الحضرية وأتبعناها بالمناطق القبلية.

جدول رقم 3

توزيع التجار والحرفيين حسب وضعهم الإقتصادي وأماكن ولادتهم

الرتبة الإجتماعية	أماكن الولادة							
	أبو الجعد		ضواحي أبي الجعد		أماكن أخرى		المجموع	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
دنيا	388	69,5	189	90,4	17	40,5	594	73,2
متوسطة	128	22,9	19	9,1	18	42,9	165	20,4
عليا	44	7,9	1	0,5	7	16,7	52	6,4
المجموع	560	69,1	209	25,8	42	5,2	811	100

محوظة : استندنا في هذه الإحصائيات على الإحصاء الذي قمنا به سنة 1970، والذي أحصينا فيه التجار والحرفيين. أما توزيع الحرفيين والتجار في مراتب، فمبني على تقديرات المخبرين.

الفصل الرابع

البنية الاجتماعية

تعريـف

مدينة أبي الجعد، هي أبعد ما يكون عن نموذج «المدينة الوسطى»* التي تجتمع فيها كل الخصائص العامة للمدينة المغربية. فارتباطها بالزاوية الشرقاوية وبأنشطتها، جعل منها مدينة شبه متفردة في وظيفتها كمدينة للزيارة، حيث لايشاطرها في هذه الوظيفة، الا مدينتين اخريتين، هما مولاي إدريس ووزان. وقد ساهمت بشكل كبير، الاستراتيجية التي اتبعت في دراسة مدن شمال إفريقيا ومجتمعاتها، ببحثها عن نموذج «المدينة الوسطى» واعتبارها «كقاسم مشترك أدنى» في الوصول إلى المأزق الذي انتهت إليه الدراسات التي استهدفت تحديد البنية الاجتماعية في شمال إفريقيا بشكل عام، وفي المغرب بصفة خاصة. فالجهود التي بذلت من أجل استخلاص مفهوم تجريدي عن البنية الاجتماعية، من خلال دراسة أشكالها الظاهرة، أدت إلى تقديم البنيات المحلية والاقليمية بشكل مربك ومحير، تبدو فيه القبائل والقرى، وكأنها «كائنات صغيرة مشوهة من ابداع المجتمع» حسب الوصف الذي وصفها به جاك بيرك في سياق آخر(1).

ونخرج من قراءة عامة للمحاولات التي استهدفت تحديد سمات مجتمعات شمال إفريقيا وخصائصها، بالواقع التالي الذي عبر عنه كليفورد كيرتز بوضوح، على النحو التالي: «ان المجتمع غير مرتب داخل مجموعات كبيرة ومنظمة تنظيما محكما ودائما، تدخل فيه هذه المجموعات فيها بينها في صراع طويل المدى، من أجل السيادة والارتقاء — كما هو الشأن في الاحزاب والطبقات والقبائل والمجموعات العرقية — ... بل عندما نتفحص عن قرب بنيات هذا المجتمع تباعا، كالاسرة والقرية والعشيرة والطبقة والطائفة والجيش والحزب

* استعمل المؤلف في الأصل مصطلح ميدل تاون، «Middle town» الذي كان سائدا في الدراسات الاجتماعية في الولايات المتحدة، خلال الثلاثينات، والتي كان يبحث فيه عن نموذج تجتمع فيه كل خصائص المدينة الأمريكية (هـ.م)

1) وردت عند لاكوتير (1958) ص : 80

والنخبة والدولة، فإنها تبدو في نهاية الامر، على شكل أنساق مصغرة من السلطة، وكأنها بمثابة ذرات غير قارة، من السلطة الميكروسياسية، تتصارع فيما بينها وتتحالف ثم تستجمع قواها، وتعود بعد زمن وجيز، لتنشطر من جديد، بعد أن تكون قد وصلت إلى أقصى مايمكن أن تصل إليه»[2].

ومن أسباب الصعوبات التي واجهت الباحثين، في فهم وادراك بنية مجتمع شمال إفريقيا — ولربما مجتمعات العالم العربي — تحليل بنية هذا المجتمع، انطلاقا من تحديدات عامة، وضعت في الاساس لتحليل بنيات اجتماعية يكون الافراد فيها منظمين في مجموعات معينة وفي مراتب محددة[3]. وقد تبين في الاونة الاخيرة، وبصورة متزايدة، من خلال دراسة مجتمعات الشرق الاوسط الاسلامية وغيرها، أنه بالامكان أيضا، ادراك وفهم البنيات الاجتماعية، على أساس اعتبار الافراد الواحدات الاساسية في البنية الاجتماعية، عوضا عن الاقتصار على الامتيازات والمكانات التي يمنحنها لهم وجودهم في مجموعات معينة. وهذه هي حالة البنية الاجتماعية في المغرب، حيث الافراد غير مرتبين في شرائح اجتماعية واضحة ومرتبة واحدة فوق الأخرى (كشرائح الكعك) وكل من يوجد في الشريحة الواحدة سواسية. بل على العكس من ذلك، يرتبط الافراد فيما بينهم في المجتمع المغربي بعلاقات ثنائية تطبعها الهيمنة والتبعية. وتتسم هذه العلاقات بامكانية فسخها واعادة إبرامها من جديد بكيفية سريعة ومهمة. والملاحظة أن العناصر القارة نسبيا في هذا الصنف من البنية الاجتماعية، ليست هي الانماط التي تحتذى في علاقات أشخاص أو مجموعة من الاشخاص بمجموعة أخرى من الاشخاص، بل هي العناصر التي تشكل الاسلوب الثقافي المقبول من لدن أفراد المجتمع والذي يتعاقدون من خلاله فيما بينهم ويحافظون به على علاقاتهم الثنائية والتزاماتهم تجاه بعضهم البعض[4].

2) كيرتز (1971) ص : 20 — 24

3) أنظر على سبيل المثال: ايفانس برنتشارد (1940) ص 262 — تورنير (1964) ص 126—125 كلنير (1969) ص 35—69

4) ادين بالكثير في صياغة الافكار الواردة هنا حول البنية الاجتماعية الى النقاشات التي دارت بيني وبين لورنس روزن كليفورد كيرتز وهيلدرد كيرتز ولويد فولرز.

لقد طور لورنس روزن اتجاها خاصا حول البنية الاجتماعية يجده القارىء في مقالات روزن :

- Rosen,2 (1973) :"The social and conceptual frawework of Arab-Berber relations in central Marocco". in Arabs and Berber- ed by Gellner

- Rosen, 2(1972) "Muslim au Jewish relations in a Moroccan city". International Journal of Middle East Studies 3 : p 435-449

لقد استفاد الكثير منا من الابحاث المبكرة ل فولرز عن بوكندا.

ويكون مفهوم هذه البنية، متضمنا أيضا، في الطريقة التي يدرك بها البجعديون، الثوابت الموجودة في التنظيم الاجتماعي، وكذا في الكيفية التي يتصرفون بها، انطلاقا من تصوراتهم حول هذه البنية. فالبجعديون، كغيرهم من المغاربة، يميزون بدقة بالغة بين الاختلافات التي تنشأ بين الافراد على أساس الثروة والنفوذ والجاه والنسب والعلاقة الزبونية، وكذا النجاعة التي يستغل بها الافراد امتيازاتهم هاته. ويتم التعبير عادة عن حصيلة ما يراكمه الافراد من نفوذ بمصطلح «الوجه» أو «الكلمة» (عنده الوجه، عنده الكلمة). ويعاد باستمرار، تقويم امتيازات الافراد، بناء على حصيلة نشاطهم الاجتماعي، اذ لايكون بمقدور أي فرد اعتبار أن امتيازاته دائمة، ومسلم بها بكيفية نهائية من قبل الاخرين. اذ يستغل الفرد في المجال الاجتماعي، كل ما يمكنه أن يتوافر عليه، للحفاظ على وضعه الاجتماعي أو لتحسينه، وهو يشبه في ذلك إلى حد كبير، الشخص الذي يتعاطى حرفا وصنائع كثيرة دون أن يكون متخصصا في أي منها.• فالمظهر الغالب لهذا المجتمع، يكون صورة مجموعة من الروابط الثنائية بين الافراد، أكثر مما هي صورة يرتب فيها أفراد المجتمع داخل مجموعات، مادام ليس للمجموعات في نظر المغاربة، الا وجود عابر، وينطبق ذلك سواء على المجموعات الحزبية السياسية على المستوى الوطني، أو على الجمعيات المحلية غير الرسمية، التي توجد في المستوى الادنى.

يبني أفراد المجتمع شرفهم الاجتماعي، بالمعنى الفيبري للكلمة، على أساس التنسيق الامبريقي بين عدد من الامتيازات التي يحظون بها، مثلا بين ثروتهم ووظيفتهم الرسمية وسكناهم لحي معين أو انتسابهم لاحد الاولياء أو لآل البيت الخ. ولا يمكن بأي حال تحديد الشرف الاجتماعي للفرد، بالاعتماد فقط على مجرد المعرفة بامتياز من الامتيازات التي يمتلكها، أو بالتعرف فقط على مرتبته الاجتماعية وحدها. فقد تكون احدى المراتب التي يحظى بها الأفراد ثابتة نسبيا، كالمرتبة التي تنتج عن علاقات القرابة، وحتى لو كانت هذه القرابة دائمة، عندما يتعلق الأمر بقرابة دموية، ومع ذلك تبقى الالتزامات المترتبة عنها، وردود الفعل المتوقعة منها، عرضة لتقلبات مهمة تطرأ عليها، وتكون قابلة باستمرار لإعادة النظر والتقويم من جديد. فقليل من المغاربة، كما تعرضت لذلك سلفا، هم الذين ينون

• استعمل المؤلف في الأصل المفردة الفرنسية bricoleur (هـ.م)

Fallers, Lloyd (1959). "despotism, status culture and social mobility in au African kingdom" Comparative Etudiers in society aud History. 2 p 11 - 32

أما بالنسبة لقضايا مشابهة تتعلق بايران أنظر على سبيل المثال : بيل جيمس (1973)

Bill, James (1973). "The plasticity f infernal politics : The case of Iran." Middle East Journal. 27 p 131 - 151

تصوراتهم لـ «الشرف الاجتماعي» للأفراد على أساس مكانتهم الرسمية أو الوظائف التي يشغلونها. فمزية الانتساب لأحد الأولياء، كالنسب الشرقاوي، لاتفصح في حد ذاتها إلا قليلا عن مكانة الفرد الذي ينتمي لهذا النسب. فقد عرف الانتساب للأولياء كغيره من الأسس الأخرى التي انبنى عليها الجاه في الماضي، تحولات كبرى نتيجة التغير الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفه المغرب في الستين سنة الأخيرة.

تمثل المجال من خلال البنية الاجتماعية

يرتبط مفهوم البنية الاجتماعية، عند البجعديين، بصورة متأصلة، بالكيفية التي يدركون بها تنظيم المجال في مدينتهم. فالدرب (الحي) كغيره من وحدات المجتمع الاخرى، بناء ثقافي لايتحدد عند البجعديين، بعدد من المظاهر الرسمية فقط فهذه المظاهر لاتستخدم الاكمؤشرات لفهم ما يكمن وراءها من مفاهيم ثقافية. وقد استنتج الجيل الاول من الاثنوغرافيين الكولونياليين الذين درسوا تنظيم المدن القديمة انطلاقا من اراء ليفي برول حول «العقلية البدائية» التي كانت شائعة ومقبولة من لدن الكثير من الباحثين آنذاك، أن الفوضى الملحوظة في ترتيب دروب المدينة القديمة، ماهي الانتيجة مباشرة وملموسة للفوضى «اللامنطقية» لـ «عقلية الاهالي»[5]. ويرجع سبب اخفاق هؤلاء الاثنوغرافيين، في العثور على انتظام معين، على مستوى العلاقات الاجتماعية، وربطه بالاستغلال المادي للمجال، إلى أنهم كانوا مفتقرين لتصورات ملائمة للبنية الاجتماعية المغربية،المؤسسة على اسلوب ثقافي مقبول من طرف السكان، يبرمون من خلاله علاقاتهم الثنائية، ويحافظون عليها من خلاله. ويقسم البجعديون مدينتهم في الوقت الراهن، إلى حوالي ثلاثة وأربعين دربا .ويرجع سبب اختلاف المخبرين في تحديد عدد دروب المدينة، إلى درجة معرفتهم بالتاريخ الاجتماعي للمدينة، والكيفية التي خبروا وعاشوا بها ذلك التاريخ، والتي تختلف من مخبر لآخر، باختلاف الوضع الاجتماعي للمخبر. وعلى العموم، يجمع الكل، على اعتبار أن قسما من المدينة، يشكل دربا حقيقيا عندما يتوفر ذلك القسم على مجموعة من المساكن المتجاورة والمتميزة بنمط معيشي خاص، ولذلك يستثني بعض البجعديين اقساما من المدينة، ولايعتبرون أنها تشكل دروبا بالمعنى «الحقيقي» للكلمة.

ترتبط الاسر المتساكنة في درب واحد، في الحالات المثالية للدرب، بعدد من الروابط الشخصية، والمصالح المشتركة، ويشير مصطلح القرابة الذي يعتبر مفهوما أساسيا في

5) أنظر على سبيل المثال لوى برينو (1926)

جدول رقم 4

توزيع سكان أبي الجعد حسب الدروب التي يسكنون مع أماكن ولادة الراشدين منهم

الدرب	عدد السكان البالغين سن الرشد	مجموع عدد السكان (تقديرا)	نسبة المولودين في ابي الجعد (%)	نسبة المولودين في ضواحي ابي الجعد (%)	نسبة المولودين في جهات اخرى (%)
1 درب عرباوة	152	304	%86	%5	%9
2 درب الزاوية	286	572	%64	%19	%17
3 درب المكانسة	94	188	%83	%11	%6
4 درب السلايسي القديم	215	400	%64	%26	%10
5 درب السلايسي الجديد	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م
6 درب الغزاوة	136	272	%15	%14	%11
7 درب العلالين	197	394	%64	%21	%15
8 درب القادريين	293	586	%74	%15	%11
9 درب القصيرة	192	384	%54	%26	%20
10 درب العزيزين	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م
11 درب لعزاري	73	146	%67	%23	%10
12 درب الزلاعي (1900)	119	238	%62	%24	%14
13 درب جبنة وحلو	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م
14 درب حميد	224	449	%63	%21	%16
15 درب بني موسى	61	122	%75	%15	%10
16 درب أيت الستور	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م
17 درب الشوكي (لاحونا) 1956	193	386	%20	%71	%9
18 درب القايد محمد	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م
19 درب الكهرة 1956	77	154	%26	%68	%6
20 درب الخلوقين (السوسيين) 1935	159	318	%66	%25	%9
21 درب الكمود 1958	177	354	%34	%50	16
22 درب ميمونة 1956	161	322	%27	%52	%21
23 ورزاين 1960	66	132	%11	%73	%16
24 درب مولاي ادريس (1935)	108	216	%70	%24	%6
25 «الورديل» 1930	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م
26 درب الكرعة	138	276	%53	%41	%6

جدول رقم 4 (تتمة)

	السكان البالغون				
الدرب	عدد السكان البالغين سن الرشد	مجموع السكان	نسبة المولودين في أبي الجعد %	نسبة المولودين في ضواحي أخرى %	نسبة المولودين في جهات أخرى
27 درب غالم	123	246	%58	%35	%7
درب السعديين	28	56	غ.م	غ.م	غ.م
29 درب القناطر (1950)	416	832	%29	%61	%11
30 درب المولودي	221	442	%69	%24	%7
31 درب السقالي	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م	غ.م
32 دوار الخارية (1950)	19	38	غ.م	غ.م	غ.م
33 درب القريدباك	285	270	%44	%45	%11
34 درب خريكة	63	126	%73	%19	%8
35 درب السانية	141	282	%40	%40	%20
36 درب السلطان (دار الدراوش)	78	156	%40	%18	%42
درب بني مسكين	97	194	%74	%19	%6
38 درب حسن	44	88	غ.م	غ.م	غ.م
درب الواصر	133	266	%66	%14	%20
درب الكرائة	48	96	غ.م	غ.م	غ.م
41 درب الجديد	59	118	%44	%49	%7
42 درب عامر	68	136	%44	%38	%18
43 درب الخيلان	103	206	%49	%39	%13
44 البير	سكان اقامة للمسؤولين الاداريين				

ملاحظات :

1) اعتمدنا في الاحصائيات الخاصة بعدد السكان الراشدين على اللوائح الانتخابية لسنة 1963. والمقصود بالراشدين هنا هو الشخص البالغ احدى وعشرين سنة فما فوق والذي يملك حق التصويت والمشاركة في الانتخابات.

2) نظرا لوجود كسور متعددة بعد الفاصلة، ونظرا للتعديلات الطفيفة التي ادخلت عليها، فان مجموع النسب، قد لا يعطي 100 % بالضبط.

3) تشير علامة • الى الدروب الشرقاوية.

4) تشير علامة + للدروب التي أسست قبل الحماية. غ.م احصائيات غير متوفرة.

• بورديل. كلمة محرفة عن الاصل الفرنسي (Bordel) وهو الحي الرسمي للبغاء، في عهد الحماية.

العلاقات الاجتماعية في المغرب، لمجموع هذه الروابط. فالقرابة، كما تستعمل الآن في البوادي والحواضر المغربية، تحمل عدة معان تختلف باختلاف السياق الذي تستعمل فيه. وهكذا تعبر القرابة عن العلاقات العائلية، والعلاقات الناجمة عن التحالفات بين الأفراد والجماعات، وعن العلاقات الزبونية، وأيضا عن العلاقات التي تنتج وتتطور عن السكن المتجاور. وهذا المظهر الاخير للقرابة هو الذي يعنينا في هذا الفصل، فالقرابة تعمل هنا، كما لو كانت هناك بين الناس علاقات إلزامية تدفع الناس إلى التعبير عنها بمصطلحات القرابة العائلية، وخاصة الدموية منها، التي تعتبر علاقات دائمة لايمكن فصمها أو قطعها. وهكذا يلاحظ في دروب أبي الجعد، بأن عددا من الاسر تدعي وجود علاقات قرابة فيما بينها. ويلتقي مفهوم القرابة كما هو مستعمل الآن بالمغرب، في أوجه كثيرة منه، مع مفهوم العصبية، الذي عبر عنه الفيلسوف المغاربي ابن خلدون، منذ أزيد من خمسمائة سنة تقريبا، فقد أشار إبن خلدون اثناء تقديمة لهذا المفهوم، للقواعد المتعددة التي تنبني عليها العصبية، والتي يمكن أن توجد، سواء في البدو أو الحضر. لكنه مال إلى التفسير الايديولوجي، الذي يؤكد على أهمية الروابط الدموية، يقول «وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الاقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الارحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبة أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر...»[6]. ويدعي المغاربة اليوم، سواء منهم الحضريون أو القرويون، نفس الادعاء، اذ لا يميز المغاربة، في استعمالهم لمفهوم القرابة، بين استعمالهم لمصطلحات القرابة للدلالة على علاقات اجتماعية، وبين استعمالهم لها للدلالة على علاقات قرابية ودموية موجودة بالفعل بين الافراد.

ويمكن أن يستدل على علاقات القرابة التي تجمع اسر الدرب الواحد (كما هو الشأن في العلاقات القرابية الاخرى، أي العائلية أو الناتجة عن التحالف أو العلاقة الزبونية الموجودة في المدن والبوادي) بتبادل الزيارات في الأعياد والمناسبات، وبالمساعدة والمساهمة في الأنشطة العائلية المختلفة، كالاحتفال بمولود جديد، أو الختان والزواج، والمشاركة في الجنائز وحفل ختام القرآن.. الخ. ويشارك أرباب أسر الدرب (موالين الدرب) في عدد من المسؤوليات الجماعية، كبناء مسجد والقيام برعاية شؤونه، وتوظيف فقيه لتعليم القرآن للاطفال، والاجتماع ليلة القدر بأحد المساجد للصلاة والاستماع لتلاوة القرآن، أو المساهمة في توظيف حارس ليلي، لحراسة دور وحوانيت الدرب. ومن الامثلة الحية على الروابط المتعددة التي تجمع أفراد الدرب، امكانية قيام امرأة محترمة، بالتجول في أزقة الدرب، دون أن يمسها

6) ابن خلدون ''المقدمة''

مكروه، في حين أنه لايمكنها أن تغامر بالذهاب بمفردها للسوق وذلك لأن كل أفراد الدرب «معروفون» لدى بعضهم. ولهذا السبب أيضا، فهم معنيون بأية فضيحة قد تقع بدربهم، وتمس بسمعتهم، وقد يكون من نتائج فضيحة ما، ارغام غير المرغوب فيهم من سكان الدرب على مغادرته.

يشدد المخبرون على عدم استقرار واستمرارية الالتزامات بين الافراد، حتى في الحلات التي تتعزز فيها القرابة العائلية والدموية، بعلاقات السكن المتجاور، كما هو الحال في الدروب الشرقاوية. فكما أشرت إلى ذلك سلفا، تطبع رؤية المغاربة لـ «واقع الأمور» نوع من الواقعية الوجودية التي تتخلل تصورهم للتنظيم الاجتماعي. فقد أوضح لي أحد المسنين الشرقاويين، مرونة الاحلاف والصراعات الدموية، التي شارك فيها الدرب الذي يسكنه، قبل الحماية على الشكل التالي :
«كيفاش (كيف) يمكن لك تشوف ديمة (دائما) اخواتك وأولاد عمك هما اللي غادي ايجيوا ويعانوك في واحد الدباز (عراك) ؟ فالى كانوا بعاد عليك وفوق من هذا عندهم ديورهم واولادهم ومسائلهم واش (هل) غادي يمكن لهم يخاطروا بانفسهم في سبيلك حتى أنت ؟»

وقد استعمل نفس الحجة في توضيح، مفهوم «الاحباب» الذي يستعمل عادة في المغرب للدلالة على الافراد الذين يرتبطون بعلاقات قرابة دموية. لكن عندما يكتنف السياق الذي يستعمل فيه مصطلح الاحباب نوع من الغموض، يلجأ المتكلم، إلى تحديد المعنى المراد ب الاحباب. فمثلا عندما يتحدث البجعديون عن بعض الاشخاص، يميزون بين الاقارب والاحباب بالشرع للدلالة على أن الاشخاص، يرتبطون فيما بينهم بقرابة عائلية، تحددها قواعد الشريعة الاسلامية المتعلقة بالزواج والميراث، والتي تضبط أيضا، الحقوق المترتبة عنها. لكن يعاد تقويم هذه الحقوق الشرعية، كغيرها من الحقوق الاخرى، في سياق المجتمع المغربى، على ضوء معطيات السياق الاجتماعي العام.

ولهذا تشكل علاقات القرابة، بما فيها علاقات القرابة الدموية، في السياق المغربي، طرازا من علاقات تتطور عنها أدوار اجتماعية معينة، أكثر مما تشكل طرازا تنشأ عنه مجموعة من علاقات ترتبط بعدد من الالتزامات الثابتة. وهذا يخالف بكيفية جذرية الالتزامات الخاصة المرتبطة بعلاقة القرابة في جنوب العراق وأجزاء أخرى من العالم العربي[7]. ففي

7) أنظر على سبيل المثال : سليم شاكر مصطفى (1962).

المجتمع المغربي، لاتشير علاقات القرابة «الفعلية» بين الافراد. في حد ذاتها إلى وجود علاقات فعلية بين هؤلاء الأفراد.

ولكي يستطيع المرء القول بوجود علاقة قرابة بين أفراد درب من الدروب، فيجب أن تكون هذه العلاقات قادرة على تحريك نشاط اجتماعي فعال في سياق ما. ويمكن أن نستعمل هنا مقياسا ظاهريا، وهو عدد ساكنة الدرب، ويتراوح عدد سكان معظم الدروب بين 200 و 600 نسمة، اما الاحياء التي تتجاوز الرقم الاعلى، أو تقل عن الرقم الادنى، فان المخبرين يتحفظون في شأنها، ولايعتبرون أنها تشكل دروبا بالمعنى المتعارف عليه. وهذا المؤشر الكمى، جد تقريبي. ولكنه يقدم لنا مع ذلك فكرة عن علاقة القرابة بعدد السكان، فلكي تكون علاقات القرابة فعالة في إطار التجاور في المجال، فلا بد من توافر عدد معين من السكان، فان تجاوز الحد الاعلى، أوبقي دون الحد الأدنى، لايصبح بالامكان المحافظة على علاقات القرابة. ويمكن الخروج باستنتاج مماثل من الاحصاء الرسمي لسنة 1961 حول عدد سكان الدواوير في المناطق القروية.

يوجد بكل درب من الدروب، شخص واحد، أو مجموعة من الاشخاص البارزين يعرفون ب «الكبار» أو «اصحاب الكلمة»، الذين يكون باستطاعتهم في سياق ما، العمل من أجل الصالح العام للدرب، أو تعبئة الاسر المكونة له في عمل جماعي. والدروب التي تفتقر «اصحاب الكلمة»، ولا تتمكن في الغالب من التعبئة الجماعية، يعتبرها العديد من الناس، بانها لاتشكل دروبا البتة.

وعادة ما يقال عن الدروب التي يكثر فيها المهاجرون القرويون، بانها أحياء تنقصها «العلاقات القرابية». فالمهاجرون القرويون يميلون إلى الاستقرار في أي مكان يتوفر فيه السكن المناسب لهم، او ينزعون نحو التنقل المستمر من حي لآخر أكثر مما يميلون إلى الاستقرار في أحياء تجمع مهاجرين من أصل واحد. ويقول الأشخاص المسنون عن هؤلاء بانهم «غير معروفين» بالنسبة لبعضهم البعض، حتى وان اعتبروا أنفسهم يشكلون دربا مستقلا. وعلى العموم، ليس باستطاعة هؤلاء، التعبئة الجماعية والعمل كمجموعة فعالة، نظرا لافتقارهم لموارد مالية وزعامة يمكن أن تمنح للدرب الجاه والمكانة اللائقة، كبناء مسجد بالدرب مثلا. وغالبا ما لاتتوفر هذه الدروب حتى على المرافق الحضرية الضرورية كالمياه والكهرباء والمجاري والطرق المعبدة، وذلك لعدم وجود «أصحاب الكلمة» بينهم (في حالة الاحياء الجديدة المضافة للمدينة).

ونظرا للامتيازات التي تمتع بها الشرقاويون في الماضي، كامكانية تعليم أبنائهم في السنوات الاولى من عهد الحماية، والتي كان التعليم فيها مقصورا على ابناء الاعيان، وكذلك

الترقي في المناصب الادارية، فان بعضا من شرقاوة، استطاعوا المحافظة على صيت اقليمي ووطني، وذلك بتحويلهم لقوة الزاوية وجاهها، اللذين بدأ الضعف يدب اليها، نحو وسائل أكثر قدرة على البقاء في أوضاع اجتماعية واقتصادية متغيرة. ويتجلى هذا ايضا في استمرارية وجاهة الدروب الشرقاوية (وليس كلها) خلال الستين سنة الأخيرة، خاصة درب عرباوة ودرب الزاوية اللذان تسكنهما أسر تدعي الانحدار من الصلحاء الشرقاويين المشهورين في القرنين الماضيين. وتتعزز قرابة الجوار في هذين الدربين، بعدد من العلاقات الاخرى، حتى تتطابق روابط الجوار مع علاقات الانحدار من أصل واحد، ومع التواجد في فريق واحد من فرق الزاوية المتنافسة . لكن مازالت هذه الهويات المختلفة، قابلة للتسيير والاستغلال من طرف البعض، لخدمة أغراض معينة. ويتمتع الكثير من سكان الدربين بعدد من الامتيازات المادية فإلى جانب نصيبهم من الهدايا المقدمة لضريح سيدي امحمد الشرقي، يحصلون أيضا على عائدات الأراضي الزراعية والعزائب التي امتلكها أجدادهم الأولياء في السابق. ويتذكر سكان الدربين الكثير من الاحداث والمناسبات، في الماضي القريب، تكونت فيها بين سكان الدرب، احلاف وروابط اتخذت من السكن في درب واحد قاعدة لها.

اما الدروب الشرقاوية الاخرى، وغيرها من الدروب التي لم تستطع الحفاظ على جاهها ومكانتها، فقد كانت عرضة للتفكك، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، التي غادر فيها العديد من التجار الشرقاويين الموسرين دروبهم الاقل وجاهة بالمدينة وسكنوا «بجعد الجديد»، ولم يعودوا يهتمون بنسبهم الشرقاوي أو يفاخرون به. وفي مقابل ذلك، حاول المهاجرون القرويون الذين سكنوا الدروب الشرقاوية، ادعاء النسب الشرقاوي، كوسيلة للرفع من وجاهتهم ومكانتهم. لكن لم يعد بالامكان التعبير عن علاقة «القرابة» الموجودة بين السكان الاصيليين في هذه الدروب، بأي عمل اجتماعي مشترك. وكان من نتائج ذلك، اختفاء بعض الدروب في ظرف وجيز[8].

8) كمثال على تفكك بعض الدروب الشرقاوية، درب المرسلي، الذي ينتسب الى سيد المرسلي أحد ابناء سيدي امحمد الشرقي. لقد كان موقع هذا الدرب بالقرب من الضريح الرئيسي. وعلى الرغم من بقاء البنايات التي شكلت الدرب في الماضي ووجود عدد من الشرقاويين المسنين الاصليين يعيشون في الدرب، فانه لا أحد يتذكر اسم الدرب ووجوده كوحدة مستقلة سوى الأشخاص المسنين، اذ لم يعد ينظر الى الدرب أنه يشكل دربا مستقلا، في وقت انضمت فيه الأسر الشرقاوية الى الدروب الشرقاوية الأخرى القريبة منه.

وكذلك الأمر بالنسبة للحي الذي كان اليهود يقطنون به. فكما سبق لي أن أشرت، فإن أبا الجعد لم تكن تتوفر على ملاح بالمعنى المتعارف عليه، وهذا لم يمنع من وجود درب توجد به بيعة يهودية يعرف عند الناس بالملاح. وبعد أن هاجرت كل الاسر اليهودية سنة 1963 ولم يبق منها سوى أسرة واحدة، أصبح الحي اليهودي جزءا من درب القادرين الشرقاويين، الذي ضم الدرب اليه بسرعة.

وعلى النقيض من الدروب التي اندثرت، تكون في العقود القليلة الماضية، عدد من الدروب التي ادعى سكانها جاها يفوق أو يساوي جاه الدروب الشرقاوية الرئيسية . ومن هذه الدروب المحدثة، درب الخلوقيين الذي يتمحور حول أبناء أحد التجار من أصل غير شرقاوي. وقد بدأ هذا التاجر نشاطه في فترة ماقبل الحماية، واستمر إلى ما بعد الاستقلال، وكانت تجارته قائمة على تبادل السلع مع خنيفرة ومناطق أخرى من الأطلس المتوسط. وفي الثلاثينات من هذا القرن، أصبح من التجار الموسرين بأبي الجعد، واقتنى قطعا أرضية كثيرة قرب بجعد الجديد الذي اختطه الفرنسيون انذاك. وخلال مرحلة الأربعينات والخمسينات، برز اثنان من اخوته كعضوين نشيطين في الحركة الوطنية، ثم أصبحا من الزعماء المحليين لاحزاب المعارضة فيما بعد. وقد ادعى سكان درب الخلوقيين بدورهم الانتساب إلى أحد اخوة سيدي امحمد الشرقي، الذي لم يكن معروفا من قبل، وهو سيدي السموني، والذي يقول عنه المنتسبون إليه، بأنه على عكس أخيه سيدي امحمد الشرقي، كان وليا «تقدميا»، ومتقدما في أفكاره بالنسبة لعصره. وهكذا ادعى سكان هذا الدرب وجاهة تنبني على نسب لا يحمل نفس العوائق التي يحملها النسب الشرقاوي. وقد عرفت دروب أخرى صعوداً مماثلا، كالدروب التي أسسها قواد الاستعمار على المناطق القروية المجاورة، والذين اتخذوا من أبي الجعد مكانا لاقامتهم، لكن بعض هذه الدروب عرف أفولا سريعا بعد الاستقلال.

نموذج تأسيس علاقة «قرابة» بين سكان الدرب

يرتبط صعود مكانة الدروب وأفولها، بمدى قدرة سكانها على الحفاظ على علاقات «القرابة» القائمة في جزء منها على الأقل، على السكن المتجاور. وسأوجز فيما يلي الآلية التي تم بها تكوين علاقة قرابة يدعيها سكان درب معين، وقد اخترت درب القصيرة كنموذج لذلك.

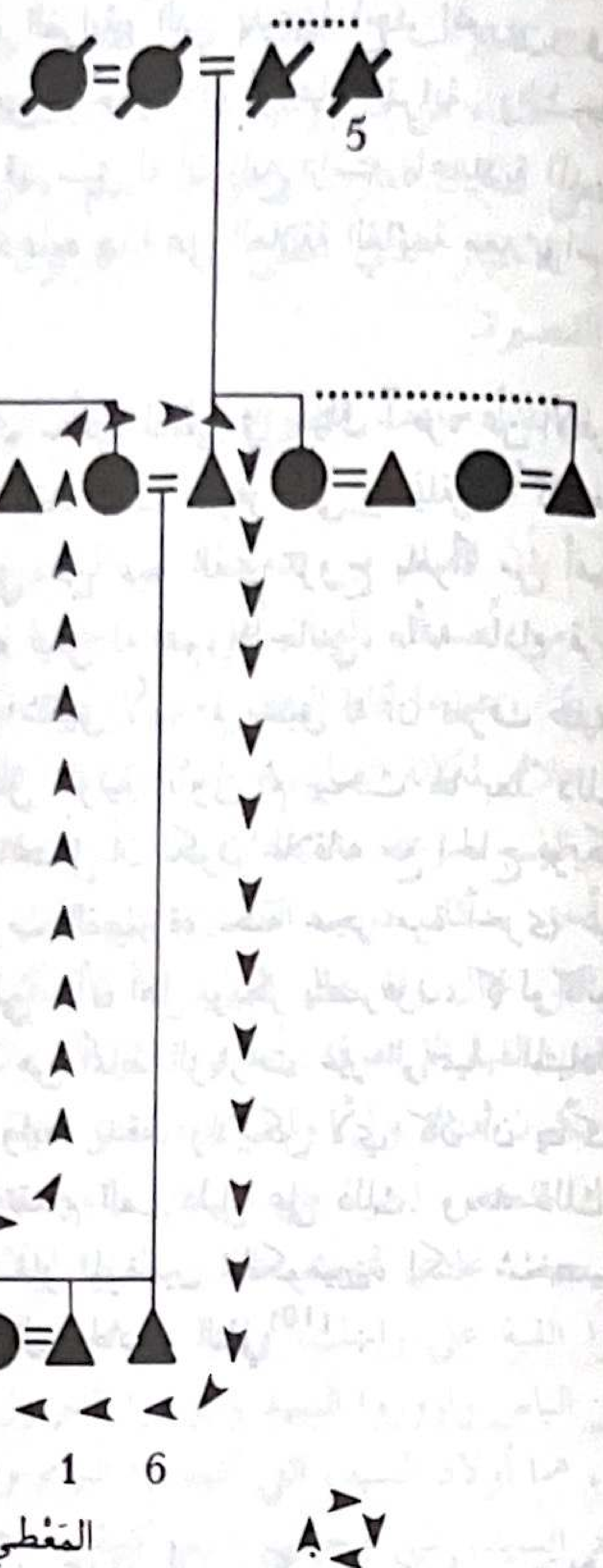
سمي درب القصيرة بهذا الاسم، الذي يعني القصر الصغير، نظرا لمجاورته لبناية الزاوية الشرقاوية، المحصنة بأسوار عالية. والواقع أن درب القصيرة، تابع لدرب الزاوية ويبدو للعيان

ولعل من الادلة ''الدرامية'' على التحول الذي حصل في الدروب، الصعوبة التي يجدها المسؤولون الاداريون المحليون الذين مازالوا يستعملون خريطة قديمة للمدينة أعدها الفرنسيون في الثلاثينات، من أجل أغراض ادارية. لقد حدثت منذ ذلك التاريخ الى اليوم تغيرات في حدود الدروب وأسمائها. ولم يعد من السهل التعرف على الاسماء الواردة في الخريطة. وعلى أنه من المفروض أن يستعمل الاداريون هاته الخريطة، الا أنهم يفضلون استعمال أسماء الدروب المتداولة الآن بين الناس.

كنموذج مصغر لدرب الزواية. ويدعي سكان درب القصيرة وجود علاقات قرابة تربط بينهم، إما على أساس الاصل المشترك أوالمصاهرة. لكن لايكون باستطاعة سكان الدرب في كثير من الحلات، اثبات وجود روابط جينيالوجية بدقة، شأنهم في ذلك شأن سكان الدروب الشرقاوية الذين يعجزون بدورهم عن اثبات هذه الروابط. ويدعي معظم سكان الدرب بأن اجدادهم قدموا من فرقة قبلية تدعى ايت صالح، تستقر في الجهة الغربية المحاذية لأبي الجعد، بينما يفضل البعض منهم — دون أن ينكر الانتساب لآيت صالح — التأكيد على العلاقة القرابية بالحاج بوبكر، الذي اشتهر بدوره بنسبه لآيت صالح والذي أسس الدرب في مطلع القرن العشرين. وقد أصبحت أسرة الحاج بوبكر، هي المحور الذي تنتظم حوله الاسر الأخرى، التي تدعي القرابة منه. وعند دخول الفرنسيين لأبي الجعد سنة 1913، كان بوبكر هذا يملك مدبغة جلد ويتاجر في الحبوب، لكنه استطاع بعد مدة يسيرة، جمع ثروة هائلة كونها خلال فترة جفاف ضربت المنطقة، حيث استغل ظروف الجفاف وقايض الحبوب التي يختزنها، بدور وأراض زراعية[9]. وقام بعد ذلك بعدد من الخطوات، لاكتساب شرف اجتماعي، كأداء فريضة الحج، وماترتب عنها من حمله لقب «الحاج» وبناء منزل فخم بالمدينة، والزواج بامرأة ثانية، ثم حاول تقليد وجهاء المدينة بتزويج كل من بلغ سن الرشد من ابنائه، واسكانهم بمنازل بناها قرب منزله، ثم قام أيضا ببناء مسجد صغير بالدرب الذي يسكنه، وساهم بقسط وافر في نفقات الفقيه الذي وظفه لتعليم القرآن لصبيان الدرب الذي يسكنه. وقد استمر أبناء الحاج بوبكر وزوجاته في الاقامة في نفس الدرب، حتى بعد وفاته بعد الحرب العالمية الثانية.

تستحق الكيفية التي يدعي بها سكان درب القصيرة «القرابة» من الحاج بوبكر كثيرا من الانتباه، فهناك حوالي 30 مسكنا بالدرب، ولكن عندما طلبنا من المخبرين تعداد دور الدرب واصحابها، اسقطوا بعضا منها، وأخرجوه من حسابهم. وقد تبين لنا فيما بعد، أن الدور المسقطة من الحساب، يقطنها بعض الافراد والاسر التي لم يعتبر المخبرون أنها تشكل أسراً حقيقية كالدكاكين التي يستخدمها أصحابها مساكن لهم، ومنازل بعض الاسر الفقيرة، وبعض الأزواج الذين لم ينجبوا أطفالا، وكل الاسر الاخرى، التي تخرج عن دائرة القرابة لاعتبارات أخلاقية، ولا تشارك هذه الاسر المسقطة من الحساب، في نظام تبادل الزيارات، ولايعتبر من ضمن أسر الدرب، ولاتدخل في نظام التبادل المتعدد الاوجه.

9) عند استعادة أحداث هذه الفترة، لم يكن المخبرون يرون في سلوك الحاج بوبكر عملا مشينا أو غير أخلاقي. بل اعتبر سير الاحوال على ذلك النحو من حسن طالعه ودليلا على نعمة الله عليه.



الرسم التوضيحي رقم 7 : علاقات القرابة كما يتمثلها أحد الأشخاص من درب القصيرة.

وسنتوقف الآن عند نموذج من علاقات القرابة، التي يدعيها أحد المخبرين، وقد اخترت تحليل هذه العلاقة بتفصيل، لما تتضمنه من أوجه ممكنة لادعاء القرابة. والشخص المعني بالامر، اسمه المعطي، وهو صاحب دكان، وقد سبق له أن تابع دراسته باعدادية المدينة، يدعي المعطي بأن الحاج بوبكر «من دمه» ويبني ادعاءه هذا على العلاقة القائمة معه بواسطة عمه الذي تزوج امرأة من أسرة الحاج بوبكر.

وكان قدسبق لنا، قبل ذلك ببضعة أشهر، أن سألنا المعطي في سياق آخر، عن الافراد الذين يعتبر أنهم يشكلون أقرباءه. وبعبارة أخرى، فقد كنت متوفرا على وسيلة للتأكد من صحة أقواله في الاستجواب الثاني. فعندما حدثني عن عمه الذي تزوج بامرأة من أسرة بوبكر، ذكرته بأقواله السابقة، التي قال فيها بأنه ليس له عم، فأجابني، بأنه مادام قريبا للحاج بوبكر، فلا بد أن يكون ذلك عبر أخ غير شقيق لأبيه لم يسبق له أن تعرف عليه، أو عبر عم لأبيه. وبعبارة أخرى، فان القرابة تحتل المرتبة الاولى ثم يبحث لها بعد ذلك عن مبرر ايديولوجي. ثم أضاف المعطي، بأنه من المحتمل أن تكون علاقاته مع الحاج بوبكر ناتجة عن زواج خالته، التي تعيش بدورها في درب القصيرة، لكنه عجز مرة أخرى عن اثبات هذه العلاقة بدقة. وفي نهاية الامر، قال المعطي بأن أهل بوبكر يتصرفون، كما لو كانوا أقارب (بحال القرايب)، واستشهد بلائحة طويلة من أنماط الزيارات غير الرسمية المتبادلة بين الاسرتين، مضيفا بأن لا أحد يتذكر هذه الروابط بدقة، ولايمكن لأي كان أن يتأكد منها،ولذلك فلا بد وأن تكون موجودة، ويمكن تقديم الف دليل على ذلك. وبعد ذلك، حاول ادعاء وجود علاقة قرابة مماثلة مع أحد صغار الموظفين الحكوميين، لكنه شخصية مهمة، وستتجلى اهميتها بصورة واضحة، من خلال الحادث التالي[10] :

حادث الضريح الكبير

يعتبر سكان درب القصيرة، ومنذ سنين عدة، أنهم يكونون دربا مستقلا. **ويشاطرهم في هذا الرأي سكان المدينة بأجمعها. لكن لم يصبح للدرب وجاهة كبرى الابعد الحادث الذي وقع سنة 1969، والذي قام فيه سكان الدرب بعمل جماعي فعال،**

10) وقد روى لي أخ للمعطي، كان يسعى آنذاك في الحصول على منصب حكومي، رواية تثبت الكيفية التي تقام بها حسابات القرابة في سياقات أخرى. فقد قال لنا أن ابن عم له يعمل موظفا بالرباط يساعده في الحصول على الوظيفة الحكومية وقد تبين فيما بعد أن العلاقة الموجودة بينهما بالفعل، والتي كان الجميع يعرفها، هي أن الشخص الذي قال عنه ابن عمه هو في الواقع ''ولد عم رجل اخته'' (ابن عم زوج أخته). وهكذا نجد مرة أخرى، أن التبرير الذي أعطي لاستعمال صفة ابن العم يدل على نوعية ''القرابة'' التي يدعي الطرفان وجودها بينهما.

انطلاقا من هوية الدرب. وقد أسرع هذا الحادث الذي سميناه بـ «حادث الضريح الكبير» في احداث تغييرات في الحدود التي تفصل بين الفئات الاجتماعية والتي يجمع عليها الناس، وذلك بما أضفاه من مشروعية على اعتبار علاقة الجوار في السكن، كدليل على القرابة العائلية التي يدعي سكان الدرب وجودها بينهم. ومن خلال التطورات التي عرفها تطور الحادث، تم تجاوز الامتياز الذي يحظى به الشرقاويون ببناء الاضرحة لاجدادهم، من طرف سكان درب القصيرة.

وابتدأ حادث الضريح الكبير بوفاة الرسام أحمد الشرقاوي الذي كان يعيش مهاجرا في فرنسا، التي قضى بها شطرا مهما من حياته. ويدعي المخبرون الذين ينتمون لدرب القصيرة بأن الفنان من «دمهم» على الرغم من أنه يحمل اسم الشرقاوي. وقد عمل بعض المغاربة من أصدقاء الفنان على نقل جثمانه إلى أبي الجعد، وقد دفن في أول الامر بالمقبرة العمومية. وعندما قام البعض منهم بزيارة قبره بعد ذلك، تركوا بعضا من المال، لتشييد تذكار ملائم لمكانة الفنان، وأمنوا على هذا المال موظفا بسيطا ينتمي لدرب القصيرة. وقد قام الموظف بسرعة باستشارة بقية سكان درب القصيرة الذين قرروا بناء قبة للفنان. وقد علق أحد سكان درب القصيرة على ذلك قائلا :

«على كل حال راه بحال الولي، أنا ماكنكولش راه ولي، ولكن باش كنعرفوا واحد راه ولي غير بالقبة اللي فوق رأسه» ويتفق المخبرون جميعهم، على أن بناء الضريح لا يكفي وحده لكي يكون هناك ولي، ولكن يرون من جهة أخرى، أن الاضرحة جميعها مخصصة للاولياء. ويقول شخص آخر، من مؤيدي بناء ضريح للفنان :

«من حيث غادي تموت، غادي يبداوا اولادك يتكلموا عليك شحال كنت رجل عظيم، ويبنوا القبة على راسك، ويقولوا راه عندك درجة كبيرة عند الله. ثم غادي يبدوا ايجوا بعض الناس وازوروا السيد وابوسوا الدربوز ويطلبوا الحوايج.ولكن في الحقيقة اللي كيطلبوا اكثر، هما أولاد السيد، اللي كيطلبوا البهايم والزرع من الزوار. ومن حيث كيتزادوا وكثروا أولاد السيد، شي وحدين منهم كيبقاوا اجمعوا الزيارات ويتوسطوا للناس عند جدهم، والبعض الاخر كيولوا كيبيعوا ويشروا والا كيولوامعلمين... هاد الشي كاين»

لقد كان تأييد سكان درب القصيرة، لبناء ضريح للفنان، وسيلة للرفع من مكانتهم الاجتماعية (أو شرفهم الاجتماعي بالمعنى الفيبيري)، فإذا ما تم بناء الضريح، سيصبح بامكان سكان درب القصيرة الاشارة إلى جدهم كجد «مثالي»، أي بنفس الطريقة التي يشير بها الشرقاويون لاجدادهم. وفوق هذا، سيميزهم بناء الضريح عن غيرهم من باقي العوام، كما أن تعبئة عامة وناجحة لسكان الدرب ضد شرقاوة، ستثبت بصورة فعلية ما يدعونه من «قرابة».

قام الموظف الحكومي الذي تكلف بمشروع بناء الضريح، والذي ينتمي لدرب القصيرة، كما أسلفنا، بالحصول على أموال اضافية من ميزانية المجلس البلدي، اعتبارا لما كان للفنان من شهرة عالمية، ومن أن بناء ضريح له سينعش النشاط السياحي بالمدينة. تم اختيار مكان تشييد الضريح، بمرتفع بالجهة الشمالية للمدينة يشرف على الطريق الرئيسي، وحيث يوجد بالفعل خمسة أضرحة لابناء سيدي امحمد الشرقي. بعد ذلك، تم الحصول على تصريح بالبناء من القائد، تلاه توجه وفد مكون من أشخاص من درب القصيرة، إلى الرباط للاتصال بصورة غير رسمية، ببعض الشخصيات داخل الحكومة وخارجها الذين باستطاعتهم التأثير على مجريات الأحداث في مدينة أبي الجعد. وتحرك البعثة هذا، يدل على شعور الأفراد، بطبيعة الحال، بوجود تجمعات للنفوذ تقابل التوزيع الرسمي للسلطة. وقد عمل في بناء الضريح عمال المجلس البلدي الذين أتموا البناء تقريبا في صيف 1969. وبدأ بالفعل، بعض الزوار يقصدون الضريح، ويضعون فيه بعض الهدايا، على الرغم من المحاولات التي قام بها الشرقاويون لمنعهم من ذلك. والملاحظ أن هؤلاء المعارضين، كانوا هم أنفسهم يجمعون الهدايا من زوار الاضرحة الشرقاوية المجاورة للضريح الجديد.

وإلى حدود هذه المرحلة من تطور الاحداث، لم يهتم سوى عدد قليل من الشرقاويين بأمر بناء الضريح الجديد. وكما قال أحد المعارضين لمشروع درب القصيرة فيما بعد «لو سمح باتمام بناء الضريح، سيقوم آخرون ويدعون بدورهم النسب الشرقاوي. وإذا لم يتحرك الشرقاويون الحقيقيون بكيفية فعالة، فإنهم سيفقدون «الكلمة»، أو على الاقل سيفقد البعض منهم جزءا من مداخيلهم، نتيجة تحول عدد من الزوار عن أضرحتهم».

وقد قام بأول تحرك من بين «أصحاب الكلمة» الشرقاويين، عدلان مرموقان من درب عرباوة. وكان هذان العدلان يشرفان، في الاحوال العادية، على جمع الهدايا والنذور التي توضع بضريح سيدي امحمد الشرقي وتوزيعها. كما كانا ينصبان أنفسهما متكلمين باسم المصالح الشرقاوية بصورة عامة. وأول ما قاما به، هو محاولة ايقاف عملية البناء، بتقديمهما لطلب بهذا المعني للقائد (الذي لم يكن ينتمي للمدينة أو المنطقة)، غير أن القائد رفض الطلب، متعللا بأن مسألة الضريح مسألة داخلية تهم الاسر الشرقاوية وحدها، وليس من دأب المخزن التدخل في الشؤون الخاصة بالزاوية الشرقاوية.وكذلك اتخذ ناظر الاحباس موقفا مماثلا (الذي كان سلفيا وممن عملوا في صفوف حزب الاستقلال)، غير أن التعليل الذي أعطاه، كان أكثر تماسكا من تعليل القائد، حيث رفض التدخل بدعوى، أن أملاك الزاوية الشرقاوية لاتخضع لادارة الاحباس، وبالتالي فان مسألة الضريح تخرج عن دائرة اختصاصاته.

وقد تمثلت الخطوة الثانية التي أقدم عليها العدلان، في اعداد عريضة باسم كل شرق.ة. يطالبون فيها بايقاف البناء في الضريح. لكن عملية جمع التوقيعات لم تكن هينة بالنسبة للعدلين، حيث لاقت العريضة معارضة الكثير من الشرقاويين، وذلك بسبب الخلافات القديمة والحديثة الموجودة بين الاسر الشرقاوية. وبدا جليا أن العمل الاجتماعي غير كاف وحده لردم الهوة التي تفصل بين شرقاوة، والمتمثلة في الحدود التي ترسمها علاقات القرابة والجوار. واتضح أيضا أن الامر يتعلق بالدرجة الاولى باختيارات الافراد الذين لايقدمون على عمل الابعد تقويمهم له وللبدائل والاختيارات الاخرى المتوافرة لهم.

واستطاع العدلان، في الاخير، جمع حوالي ستين توقيعا. ومما تجدر الاشارة إليه، أن معظم ذوي النفوذ الموقعين على العريضة، كانوا من التجار الشرقاويين الاغنياء المستقرين في الدار البيضاء منذ سنين عدة. وبذلك كانوا بعيدين عن الخلافات المحلية وتحالفات فرق الزاوية. ذهب العدلان في البداية إلى الرباط مسلحين بالعريضة التي اعداها، حيث طلبا لقاء مع أحد الوزراء، الذي رد عليهما بعد أن سمع دعواهما، برد غير ودي، اذ قال لهما، حسب رواية أحد الاشخاص الذين حضروا اللقاء، أن كل أموات المسلمين سواسية، وأنه لاعلاقة لبناء الضريح بما يدعيه أحفاد الولي الشرقاوي من امتيازات. وقد حاول العدلان اقناعه، بان مسألة الاضرحة مسألة «تاريخية» وليست «دينية»، لكن أقوالهما لم تجد صدى عند الوزير.

كانت الزيارة الثانية التي قام بها العدلان إلى الرباط أكثر نجاحا من الاولى، إذ زارا في هذه المرة، شخصا يتمتع بنفوذ كبير حتى وان كان خارج السلك الحكومي. وكانت مكالمة هاتفية من هذا الشخص كافية لإجبار القائد على توقيف أشغال بناء الضريح. ويعترف المخبرون المنتمون لكل من طرفي النزاع، أن الحجج الرسمية كانت أقل فعالية من كلمة صدرت عن شخصية تتمتع بنفوذ قوي.

وقد اعتبر أنصار بناء الضريح، من سكان درب القصيرة، هذه النتيجة ايجابية، وهنأوا أنفسهم على الكيفية التي تطورت بها القضية، حيث تطلب الامر من خصومهم، مجهود عدة شهور، قبل أن تلحقهم هذه النكسة الخفيفة ـــ وعلى كل حال، فان الضريح الذي انتهت أشغال بنائه تقريبا، قد بقي قائما ـــ واعتبروا الامر مجرد فشل مؤقت، وقد علق أحد سكان درب القصيرة قائلا: «سنلزم الصمت لبضع سنين، ثم نعود لاكمال بناء الضريح، وعندئذ، سينسى الشرقاويون أنفسهم، اذا ما كان الشرقاوي (الفنان) ينتمي إلى سيدي امحمد الشرقي أم لا، وسيتذكرون اسمه فقط».

قد يكون من الخطأ، تأويل هذا الحادث باعتباره فقط محاولة ناجحة من أفراد من أصل غير مرابطي (النسبة للصلاح)، عملوا على الحصول على رموز الوجاهة التي يمنحها النسب المرابطي. فقد يكون في هذا التأويل اغراق في رؤية «تقليدية» للمغرب «التقليدي»، على ضوء تكرار مثل هذا الحدث في الماضي[11]، وأقرب إلى الصواب، في نظرنا، هو تأويل الحادث، باعتباره محاولة ناجحة لاقامة رابطة بين مجموعة من الافراد، على أساس الحدود التي ترسمها علاقة الجوار، والتي عززتها وأضفت عليها المشروعية، في هاته الحالة، قرابة «الدرب»، كواقع اجتماعي معترف به.

البنيـة الاجتمـاعيـة : النموذج القبلـي

يمكن تطبيق نمط البنية الاجتماعية السالف الذكر، الذي حللنا من خلاله منطقة حضرية، على المناطق القروية. وحتى نوضح المسألة للقارىء، سنقوم في الاجزاء التالية من هذا الفصل بوصف البنية الاجتماعية لكل من قبيلتي السماعلة وبني زمور وصفا مفصلا[12]. لايمكن أخذ هاتين القبيلتين كنوذجين تمثيليين عن البادية المغربية ككل، اعتبارا لخصائصهما التقليدية. وهذا يذكر بما سبق لنا من عدم ادعاء كون أبي الجعد تمثل كل المدن المغربية. وعلى أي، فلا قيمة في نظرنا لاية مقارنة أو تحديدات تقوم على أساس هذه الخصائص، كما أوضحنا ذلك في الفصول السابقة. والاكثر افادة، في نظرنا، هو مساءلة الهوية الفردية والهوية الجماعية لافراد القبيلة مساءلة مفصلة. وبما أن الهوية في الحالتين لها علاقة بالتصور الذي يكونه الافراد عن الصلحاء، نريد أن ننبه القارىء، إلى أننا سنميز، خلال مناقشتنا للبنية الاجتماعية للقبيلتين، بين منظورين: المنظور السوسيولوجي والمنظور الايديولوجي لـ «الاهالي». وسنميز في هذا الاخير بين منظورين: منظور «رسمي» يتبناه «كبار» القبيلة (ونعني بهم خاصة اولئك الذين تعاملوا مع مخزن ما قبل الحماية ومع ادارة الحماية) ومنظور العوام أو منظور افراد القبيلة العاديين.

11) أنظر مثلا : بيل (1938) ص : 376 — 382

12) تعتبر وحدة بني زمور من خلق ادارة الحماية، وذلك لان الادارة الفرنسية، شأنها شأن الادارة المخزنية في فترة ما قبل الحماية، سعت الى خلق وحدات قبلية حسب ما تقضيه المصلحة الادارية في بعض الحالات. وأهل قبيلة بني زمور يعترفون بان مصطلح بني زمور مصطلح غامض، ويتكون من القبائل التي يطلق على مجموعها قبيلة بني زمور، والتي لم تكن في الماضي قاعدة لأي نشاط اجتماعي، باستثناء معاملة الحكومة لها كواقع. أما القبائل المشكلة لوحدة بني زمور، وهي قبائل الرواشد وشكران وبني بتاو وبني زرطل، فتعتبر نفسها في غير السياق الحكومي، تشكل قبائل منفصلة، بينما تعتبر رسميا فرقا من قبيلة بني زمور.

يستعمل أفراد قبيلتي السماعلة وبني زمور، مصطلحات خط النسب الابوي (أو قرابة العصب) لوصف العلاقات القائمة بين الافراد والمجموعات داخل القبيلة. وهذا بالطبع، واحد من مظهرين يلزم توفرهما في بنية أية قبيلة يراد لها أن توصف في إطار التنظيم الانقسامي. أما المظهر الثاني والذي يتمثل في التحالف ضمن شبكة قرابة خط النسب الابوي فغير موجود، وذلك لان التنظيم الانقسامي ليس بالتنظيم الوحيد السائد في صياغة العلاقات السياسية على صورة مفاهيم. فالافراد والمجموعات لايتحالفون فقط ضمن حدود خط النسب الابوي الذي يدعيه أفراد القبيلة. وأفراد القبيلة واعون بذلك ويعبرون عنه بوضح. ولايدعي القبليون، ولاسيما ضمن قبائل تادلة العليا، أن هذا الواقع يختلف كثيرا عما كانت عليه الاحوال في فترة ماقبل الحماية[13].

يستعير أفراد قبيلتي السماعلة وبني زمور تشبيهات مثل «الشجرة» و «الجسم البشري» في وصفهم المجازي لتقسيماتهم الداخلية. فعلى سبيل المثال يصف أحد أفراد قبيلة بني بتاو قبيلته بأنها كجذع شجرة مقسمة إلى عدد من الفروع. والملاحظ أن كلمة «عرش» المستعملة في اللسان الدارج، للدلالة على فرع الشجرة، غير مستعملة في هذه التعبيرات المجازية، بل يستعمل بدلا عنها عدد من المفردات كـ «الفرقة» و «الفخدة» و « الطرف» التي تحمل في طيها معان متعددة. والقبليون لايسلمون في استعمالهم لهذه المفردات، من الخطا وعدم التمييز فيما بينها بدقة. وحتى تتجنب ارباك القارىء بعدد من المصطلحات،

13) لقد قيل في بعض الأحيان، انه بالامكان وصف قبائل شمال افريقيا من خلال معطيات النظرية الانقسامية. وسأحاول في أجزاء أخرى من هذا الفصل مناقشة النظرية الانقسامية بتفصيل، في علاقتها بالبنية الاجتماعية في المناطق القروية في شمال افريقيا.

ان محاولات تطبيق النظرية الانقسامية في شمال افريقيا، مهم فقط بالنسبة لبعض الاعتبارات الإبستمولوجية التي تثيرها تلك المحاولات، ومع أهميتها تلك تبقى ثانوية بالنسبة للموضوع الرئيسي لهذه الدراسة. والى جانب هذا هناك عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين والمؤرخين الاجتماعيين، ممن بدأوا اهتمامهم بشمال افريقيا منذ بداية الستينات، يقومون الآن باعداد مونغرافيات مطولة في الموضوع. وفي اعتقادنا ان مناقشة للقضايا الإبستمولوجية بشكل واسع، لن يصبح ممكنا وذا دلالة الا بعد أن تظهر للوجود تلك الدراسات حيث يمكن آنذاك مقارنتها بالدراسات الاثنوغرافية الكولونيالية. وبالنسبة لما هو متوافر الآن، يمكن القول أن أكثر الانتقادات تكسيرا للنظرية الانقسامية كمفهوم للتحليل السوسيولوجي، يمكن أن يوجد في الدراسة التي أعدها بيتر Peters (1967) حول قبائل البدو الليبية، التي سبق أن اعتبرها ايفانس بريتشار قبائل تنطبق عليها مبادىء الانقسامية (على الرغم من أنه لم يعتبر في انتقاداته دراسة بريتشارد الاولى حول النوير (1949). ويدل ملخص ما كتب من أبحاث امبريقية، أن مفهوم النظرية أكثر دقة في الوصف السوسيولوجي لقبائل المغرب في فترة ما قبل الحماية، ونجد هذا واضحا في مساهمات سيدون Seddon وأمل رسام فينوكرادوف، وبكيفية ضمنية في مساهمة دان روس، التي ظهرت جميعا في الكتاب الذي نشره كيلز عن العرب والبربر (1973). وبالنسبة للابحاث السابقة، هناك الدراسة المهمة، البعيدة العمق في التفكير، التي ناقش فيها جاك بيرك مشاكل الهوية الاجتماعية المتأصلة في تحديد مفهوم القبيلة (1953).

سنقتصر على استعمال كلمة «فرقة» للدلالة على مستوى الانقسام الذي تدل عليه المصطلحات السالفة. تقسم كل فرقة قبيلة إلى مجموعة من الدواوير، ويقسم كل دوار إلى عدد من الاسر، تعرف كل واحدة منها بـ «الدار» أو «الخيمة». يستعمل أفراد القبيلة للتعبير عن العلاقات والروابط القائمة بين الفرق المكونة للقبيلة مفهوم «القرابة» ويرمزون إلى ذلك بـ «الدم». فعلى سبيل المثال يقول السماعلة عن أنفسهم، أن كل أفراد قبيلتهم يرتبطون برابطة الدم، ولكن ينفون، في نفس الوقت، أن تكون الرابطة الدموية ملزمة لهم بسلوك حسب طريقة معينة، تجاه بعضهم البعض. وهذا النفي يستثني القبيلة، في نظرنا، من تقنيات وقواعد النظرية الانقسامية، التي حاول بعض الباحثين أن يصفوا من خلالها بعض القبائل المغربية بكيفية تعسفية. وقد عبر عن هذا الاستثناء أحد القبليين بوضوح بقوله: «احنا بحال فروع الشجرة ولكن كل فرقة بوحدها». وبعبارة أخرى، فان العمل السياسي والاجتماعي ينشأ ويتطور داخل حدود متعددة كالتي ترسمها علاقة السكن المتجاور (اوالجوار) وترتيبات الرعي، وعلاقة القرابة، والعلاقة الزبونية وغيرها من العلاقات الأخرى التي تفرضها المصالح المتبادلة بين الأفراد ةوالجماعات.ومن البديهي، أن أية واحدة من هذه العلاقات أو الروابط، لايختص بها الوسط القروي دون الحضري. لكن ما يميز الوسط القروي، هو ذلك التنوع الكبير الحاصل في الظروف الايكولوجية والاقتصادية والسياسية. ومع ذلك يبقى مجال تقويم هذه العلاقات محدودا في الوسط القروي، اذا ما قورن بنظيره الحضري.

أما أن نتساءل إلى أي مدى تساهم به الرابطة الدموية في تحديد العمل السياسي، فهذه مسألة معقدة. فالاشكال هنا لايتعلق فقط بمدى نسبة استقلال القبيلة عن السلطة الحكومية أو نسبة استقلالها عن التدخل الخارجي بصورة عامة، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين. فلربما كان العكس هو الصحيح، كما سنوضح ذلك فيما بعد. اذ يبدو أن استتباب نظام الحماية في سهل تادلة العليا — ولربما في غيرها من المناطق الاخرى — عمل على تمتين وتقوية المفهوم الايديولوجي لقرابة خط النسب الابوي، وجعل منه نموذجا للعمل السياسي. والملاحظ من جهة ثانية، أن هناك اختلافات كبيرة بين مخبر واخر، في استعمال ايديولوجية قرابة خط النسب الابوي، وذلك تبعا للدور الذي يقوم به المخبر في القبيلة. ولم تقع الاشارة إلى هذا الجانب أو البحث فيه الانادرا في الكتابات الانثربولوجية التي اهتمت بهذا الصنف من الايديولوجيات. ولنأخذ في البداية، افراد النخبة القروية، فهؤلاء هم الذين يتحكمون في تابعيهم من أفراد القبيلة، وينصبون أنفسهم متكلمين باسمهم (أو مقدمين عنهم) عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع الادارة الحكومية أو مع جهات أخرى خارج

القبيلة، وهم أقدر الناس في القبيلة على وصف شبكة المفاهيم المنبثقة عن علاقة خط النسب الابوي، وأقدرهم أيضا على التحكم في تلك العلاقة واستغلالها لصالحهم. اذ من العلامات المميزة لهؤلاء «الكبار»، قدرتهم على التحكم في هاته العلاقة وغيرها من الروابط الاخرى المتوافرة لديهم لمراكمة الثروة والنفوذ داخل القبيلة. والفرق الوحيد والظاهر الذي تختلف به النخبة القبلية اليوم عن النخة القبلية في فترة ما قبل الحماية، يكمن في عدد أفراد النخبة. ففي فترة ما قبل الحماية، كان عدد الافراد في كل فرقة قبلية، والذين يسلكون مسلك النخبة، كبيرا نسبيا اذا ماقورن بعددهم في عهد الحماية، حيث عززت الادارة الفرنسية مواقع عدد قليل من الافراد، بما منحتهم من وظائف رسمية، مكنتهم من مراكمة الثروة. واثناء بحثنا وتساؤلنا عن البنية الاجتماعية للقبيلة، كنا نرجع باستمرار إلى هؤلاء «الكبار» وغيرهم من الاشخاص المسنين ممن لهم اطلاع بمثل هذه القضايا. وقد تبين لنا فيما بعد، أن هذا الصنف من المخبرين يشكلون في كثير من الحالات نواة يتنظم حولها الاتباع والزبناء، وأنهم يتطلعون إلى أن يتم الرجوع إليهم في مثل هذه الامور. تركز شبكة مفاهيم قرابة خط النسب الابوي المصاغة من قبل النخبة القبلية، على العلاقات القائمة بين القبائل والفرق القبلية، أكثر مما تركز على العلاقات بين الدواوير وعلاقاتها بالمستويات العليا من التنظيم. وتشكل شبكة المفاهيم هاته، أو الصيغ المتفرعة عنها، قاعدة صلبة تضفي المشروعية على العلاقات الموجودة بين القبائل، وبذلك تشكل، حسب تعبير بورديو،«التقديم الرسمي للاهالي للبنية الاجتماعية»[14]. وقد أوردنا في الرسم البياني المرفق، صيغة من صيغ هذه الشبكة، وهي الصيغة المتداولة بين عدد من الافراد المسنين من قبيلة السماعلة، الذين سبق لهم أن عملوا في عهد الحماية، كشيوخ منصبين من قبل الادارة الفرنسية.(ومازال هؤلاء يتمتعون بثروة مادية، وبعدد كبير من الزبناء التابعين لهم. كما يعملون أيضا كشيوخ في الظل، بالنسبة للجيل الجديد من الشيوخ الذين يقومون بنفس المهمة التي قام بها هؤلاء في السابق.) ويلاحظ القارىء في الرسم البياني، أن قبيلة السماعلة تنتمي إلى قبيلة بني جابر، وهي قبيلة عربية تدعي عدد من الفرق القبلية بغرب المغرب الانحدار منها. وهكذا فان معظم قبائل سهل تادلة العليا، كورديغة وبني مسكين وبني عمير وبني موسى وبني ملال تدعي الانتساب إليها[15]. وعلى العموم، لايعرف القبليون سوى قبيلتهم والقبائل المجاورة لهم،

14) بورديو (1972) ص : 113

15) لا توجد أي رابطة تدعى مع الفرق المكونة لبني زمور، الموجودين في ضواحي أبي الجعد، الا أنه توجد عمليا روابط معقدة عبر الزاوية الشرقاوية والمراعي المشتركة والتحالفات بين الفرق القبلية التي كانت قبل عهد الحماية. وفي تسميتي لهاته الفرق ''قبائل''، فانني اتبع النمط المستعمل محليا. وفي بعض التقارير في عهد الحمايه تحد الاشارة الى ''اتحاديات'' بني زمور والسماعلة، غير ان هذا الاستعمال ليس له ما يدعمه.

فالخبرون من قبيلة السماعلة وبني زمور، مثلا يعرفون بكيفية غير دقيقة قبيلة ورديغة المجاورة لهم. ولايوجد في الوقت الراهن أي اتصال بين فرق القبيلتين المذكورتين وفرق القبائل الاخرى في سهل تادلة العليا. ومن القضايا التي تطرح نفسها في هذا الباب، قضية تكوين الفرق القبلية، اذ أن تكوين هاته الفرق يبقى في نظرنا موضع شك وتساؤل، حيث أن هاته الفرق لم يسبق لها أن كانت قاعدة لنشاط مشترك، باستثناء ما وصلنا عنها من الافتراضات التي تبناها الاداريون الفرنسيون. وكيفما كان الامر، فقد شكلت تلك الافتراضات القاعدة التي أسس عليها الواقع الاداري في عهد الحماية، حيث نصب الفرنسيون قائدا على رأس كل فرقة قبلية. ومن البديهي، أن التقسيمات الادارية الفرنسية لم تكن في مجملها مصطنعة، اذ عمل الفرنسيون على تصديق أقوال أولئك الافراد الذين ظهروا في تلك الفترة كـ «أعيان» للقبائل، وكان باستطاعتهم فرض «كلمتهم» على اتباعهم من باقي أفراد القبيلة المعنية بالتقسيم. ومن حقنا هنا، أن نفترض أن هؤلاء كانت لهم مصالح خاصة في الحفاظ على شبكة مايكرو جينيالوجية معينة تناسبهم لأن هؤلاء اندمجوا، فيما بعد، في سلك الادارة الحكومية واستغلوا تلك التقسيمات[16].

منظـور العـوام

يختلف التمثل الجينيالوجي الذي تقدمه النخبة القبلية عن التمثل الذي تقدمه عامة أفراد القبيلة، اذ أن إدراك التنظيم الاجتماعي من طرف العامة، أقل شمولية من نظيره النخبوي. ويختلف المنظوران في كثير من النقط التي يتم التأكيد عليها، اذ ليس باستطاعة عامة القبيلة سوى تقديم خطاطة عامة مبتورة عن العلاقات الموجودة بين الفرق القبيلة المكونة القبلية والعلاقات بين القبائل الاخرى. فعلى سبيل المثال، يدعي السماعليون الانتساب إلى شخص يدعى اسماعيل، على أساس أن إسم قبيلتهم مشتق من هذا الاسم (السماعلة / اسماعيل). والملاحظ، أنه باستطاعة كل فرد من هاته القبيلة التعرف على كل الفرق القبلية التي تنقسم إليها القبيلة وكذا تسمية كل الدواوير المكونة للفرقة القبيلة التي ينتمي إليها، وأيضا التعرف على أسماء دواوير الفرق القبيلة المجاورة لفرقته والتي تدخل معها في ترتيبات الرعي المشتركة.

16) منذ الاستقلال، الغت الحكومة المغربية العمل بتقسيم البوادي الى قبائل واستبدلته بنظام الجماعات القروية، حيث أصبحت كل جماعة تحمل اسم القبيلة التي تنتمي إليها. مبدئيا، يتم انتخاب الأعضاء المكونين للجماعات، وتتمتع كل جماعة بميزانية صغيرة تحت اشراف القائد ومراقبته، وذلك للقيام ببعض المصالح العامة. والغاية من هذا الاصلاح، هو تعويض الولاءات الأساسية، والتي عملت السلطات الفرنسية على تشجيعها، بولاءات ذات صبغة وطنية. وعلى الرغم من الجهود الجدية لبعض المسؤولين، الا أن التأثير السياسي لنظام الجماعات مازال هامشيا.

والملاحظ أيضا، أن هناك اختلافا بين مخبر وآخر، في الدقة والعدد، عند تعداد الفرق القبلية والدواوير وتسميتها، حيث أن خريطة المفاهيم التي يقيمها القبليون حول التنظيم الاجتماعي تشبه إلى حد كبير نظيرتها عند المدنيين حول دروب المدينة. والفرق الوحيد بين المدنيين والقبليين، يكمن في كون كل فرد من القبيلة عليه أن ينتمي إلى دوار معين، حتى وان كان باستطاعته تغيير الانتماء من دوار لدوار اخر. وربما كان التشابه أكثر تطابقا في عهد الحماية، حيث كان على سكان المدينة، ولأسباب أمنية، الانتماء لدرب معين.

يبدأ عامة أفراد القبيلة وصف تنظيمهم الاجتماعي، انطلاقا من الدوار، الذي يعتبر المجموعة الاولية التي تتم فيها كل الانشطة اليومية. أما ربط أفراد الدوار بالمستويات العليا من التنظيم القبلي، فيتم بطرق مختلفة.

يعني مصطلح الدوار حرفيا الدائرة. ويرجع أصل هذا الاصطلاح إلى الكيفية التي تنصب بها الخيام في اوقات انعدام الامن في فترة ما قبل الحماية، حيث كان على وحدات الرعي المتفرعة عن الفرقة القبيلة نصب خيامها على شكل دائري ووضع ماشيتها وسط الدائرة حتى تضمن حمايتها بصورة أكثر فعالية. كما كان على هذه الوحدات أن تتفق فيما بينها حول حركة انتجاعها، وكان على كل فرقة من قبلية، إلى حدما، التفاوض جماعيا مع الفرق الاخرى حول فحوى العلاقات القائمة بينها. أما اليوم، لم يعد تنظيم المجال واضحا بدقة في التنظيم الاجتماعي، اذ لم تعد الدواوير تتميز بتجمع سكني في مكان واحد. ذلك أن عملية استقرار السكان في سهل تادلة العليا، لم تتم الا في مرحلة متأخرة، كما أشرت إلى ذلك سابقا، وعندما تم الاستقرار، فضل الناس السكن في ممتلكاتهم من الاراضي عوض السكن في قرى جماعية. بل أن حق ملكية الارض لم يعد وحده كافيا للدلالة على الانتماء لدوار معين، ذلك أن الدواوير لاتملك أراض جماعية، كما أن الحقوق في الاراضي الرعوية تم توزيعها وترسيخها اداريا في مستوى الفرق القبلية وليس في مستوى الدواوير، حسب ماكان موجودا من اتفاقات سابقة على مجيء الفرنسيين (والتي كانت أكثر مرونة مما هي عليه اليوم). والواقع أن كل الاراضي في سهل تادلة العليا، على عكس الاراضي في جهات أخرى من المغرب، ملكيات فردية يتم بيعها وتوارثها حسب قواعد الشريعة الاسلامية، كما يفهمها سكان المنطقة ويطبقونها. ومن الملاحظ، أن الزراعة كانت تحظى بأهمية أقل في فترة ما قبل الحماية مما تحظى به اليوم، وكانت عملية نقل ملكية الاراضي وبيعها، تتم اذذاك باتفاق شفوي بين الاطراف المعنية، أما اليوم، فإن معظم ملاك الاراضي يحملون رسوما عدلية تثبت ملكيتهم، كما أصبح بامكان القبليين شراء الاراضي في دواوير أخرى غير دواويرهم، أو الحصول عليها عن طريق الارث والزواج. وهذه المبادىء المستحدثة، ليست

خاصة بسهل تادلة، بل اصبحت تتبع في جهات أخرى، فقد لاحظنا تداولها، مثلا، بين القبائل البربرية القاطنة قرب بزو. ولا يستثنى من ذلك سوى اراضي قواد الاستعمار، الذين استغلوا النظام العقاري الذي أحدثه الفرنسيون، والمعروف بقانون «تورنس» وسجلوا أراضيهم في إدارة المحافظة العقارية، وحصلوا على عقود التحفيظ العقاري، وبذلك لم تعد أراضيهم خاضعة في بيعها ونقل ملكيتها للمحاكم الشرعية.

يدرك أفراد الدوار الروابط القائمة بينهم بنفس الطريقة التي يدرك بها المدينيون الروابط القائمة بين سكان الدرب، اذ يدعي أفراد الدوار وجود علاقة قرابة دموية عبر خط النسب الابوي تربط كل أفراد الدوار، لكن ليس باستطاعتهم اثبات روابط القرابة بصورة تشمل كل أفراد الدوار. فعندما كنا نطلب من المخبرين تحديد روابط القرابة بدقة، كانت أجوبتهم تأتي مختلفة، ويحيلوننا على الافراد المسنين من الدوار. وعندما كنا نسأل المسنين، غالبا ما كانوا يرجعون إلى زمن ماض غير محدد يصطلحون عليه بـ «بكري»، حيث كان أفراد الدوار يرتبطون بقرابة عبر خط النسب الابوي، يمكن رسمها وتحديدها بدقة. وافتح هنا قوسين لتوضيح المراد بـ «بكري»، فبكري صنف من الزمن، حاضر في كل تفكير في النشاط الاجتماعي، ولكن لايعطى له سياق تاريخي واضح ومحدد يمكن أن تثبت فيه صحته. يتشكل الدوار اليوم، من مجموعة من الخلايا، ويرتبط أفراد كل خلية فيه برابطة القرابة عبر خط النسب الابوي. والملاحظ أنه ليس من الضروري أن تطغى خلية فيه على الخلايا الاخرى. وترتبط هذه الخلايا فيما بينها بشبكة معقدة من العلاقات القرابية والتعاقدية.

إن ضرورة القرابة والارث، تفرض على كل فرد من أفراد القبيلة أن يحدد مجموعة معينة من العلاقات تربطه بدائرة محدودة وواضحة من الاقارب. ويعلم القبليون حق العلم، أن علاقات القرابة التي تحددها الشريعة الاسلامية تنتج فقط عن القرابة الدموية والزواج. بيد أن هذه العلاقات المبنية على قواعد الشريعة الاسلامية ذاتها، تشمل كثيرا من الاختلافات. فكما قال لنا أحد القبليين «القاضي يوجد في المدينة وليس في البادية». ومما يعنيه بقوله ذالك، أن القرابة المحددة شرعا ذاتها، والتي هي من ضرورات تحديد الميراث، ليست بالضرورة العامل الوحيد المؤثر في الواقع الاجتماعي.

أما المعايير التي تقاس بها عضوية الفرد في المجموعة، فتكمن في مدى قدرة أفراد المجموعة على مساندة بعضهم البعض في قضاء المصالح المتبادلة، ومدى قدرتهم على التعبئة في نشاط جماعي للقيام ببعض الطقوس الدينية أو بعض الانشطة السياسية. فعلى عكس ما جاء به دوركهايم، من أن القيام بالطقوس (أو أي نشاط جماعي)، كاف لخلق شعور

بالتضامن بين أفراد المجموعة، فإن وجود مصالح جماعية سابقة على النشاط الجماعي، تجعل ذلك العمل ممكنا. فهناك علاقة جدلية بين الطقس والعمل الجماعي: كل واحد منها يدعم ويقوي الاخر. وفي حالة المغرب، فإن ما يرمز إلى ذلك التضامن، هو مفهوم القرابة، التي يحافظ عليها الأفراد المكونون للمجموعة ويدعمون بقاءها.

لكل دوار جماعته الخاصة به. ونود هنا، تجنبا لكل خلط، أن نميز بين الجماعات التي نقصدها هنا وبين الجماعات القروية الحكومية التي توجد في مستوى الفرق القبلية، ذلك أن أعضاء جماعة الدوار، لايتم تعيينهم (أو انتخابهم)، فكل فرد ذكر بالغ ورب أسرة له مصلحة في القضايا التي تتدوالها الجماعة، يمكنه المشاركة في اجتماعاتها. وهذا لايعني أن هناك مساواة تامة بين أعضاء الجماعة. فاراء الأفراد الضعفاء سياسيا أو اقتصاديا ذات وزن أقل من اراء الأفراد الذين يتمتعون بموارد اقتصادية مهمة أو ببراعة سياسية متميزة، بل إن الجماعة قد تتجاهل في بعض الاحيان آراء اولئك الضعفاء. وتناقش الجماعة، في العادة، حركة الانتجاع واتجاهاتها في فصل الشتاء، وتتفق الجماعة، إن اقتضى الحال، على تعيين مقدم ينوب عنها. وقد يعاد تعيين نفس الشخص مرات عديدة كمقدم على الجماعة، الا أن هذا لايعني أن ذلك الشخص قد أصبح يقوم بوظيفة رسمية لدى الجماعة. والعامل الحاسم في تعيين شخص في هذا المنصب، يكمن في مدى فعالية الشخص في تمثيل الجماعة وقدرته على الدفاع عن مصالحها، إلى جانب مدى ما قد يتمتع به من ثروة ونفوذ في الدوار. أما المنشقون عن الجماعة، فإنهم يكونون أمام أحد اختيارين : إما الخروج عن الجماعة وانشاء دوار جديد خاص بهم، واما تغيير ولائهم إلى دوار اخر والالتحاق به. وفي هذه الحالة، عادة ما تكون للمنشقين روابط وعلاقات سابقة مع أفراد الدوار الذي التحقوا به.

هناك كثير من التشابه والتوازي بين الاعمال الجماعية التي يقوم بها كل من سكان الدرب في المدينة وأفراد الدوار في البادية. اذ أن كل دوار يقوم ببناء مسجد لاداء الصلوات، حتى وان كان البناء لايتجاوز في مظهره هيئة خيمة أو «نوالة»، لايختلف في شيء عن باقي مساكن الدوار. وتقوم الجماعة، في الغالب، بالاتفاق سنويا مع فقيه يعلم الصبيان القرآن ومبادىء القراءة والكتابة. ويستعمل المسجد، في العادة، مسكنا يقيم فيه الفقيه، بينما يتطوع أحد أفراد الدوار للقيام بوظيفة المؤذن[17].

17) عادة ما يدعي سكان المدينة أن أهل القبائل يجهلون حقيقة الاسلام، وهذا السبب مهم في نظرهم لا يبدون أي اهتمام بالأنشطة الدينية الرسمية. وهذا الادعاء ليس بالأمر المستحدث كلية، ففي فترة ما قبل الحماية، هناك أدلة على وجود مساجد في ضواحي الزاوية الشرقاوية ومناطق نفوذها، على الرغم من ادعاء المدنيين بعدم وجودها. (Mission Scientifique du Maroc. 1915 p 1, 121)

يرتبط كل دوار بضريح ولي من الاولياء، حتى وان كان الضريح لايتعدى في الغالب شكل بناية متواضعة مستطيلة قائمة وسط المقبرة التي يدفن بها سكان الدوار موتاهم، وقليلا مايعتنى بها أويصلح من شأنها. والملاحظ في الفترة الأخيرة، أنه نادرا ما أقيمت أضرحة جديدة من هذا القبيل. وينعت أفراد الدوار الولي دفين الضريح بالفقية، وهم بذلك غالبا مايقارنونه بالفقيه مدرس القرآن الذين هم على اتصال دائم به. لاتقدم في العادة لهذه الاضرحة نذور أو قرابين، باستثناء ما تقوم به بعض النسوة من وضع شموع أو قطع نقدية في بعض المناسبات في هذه الاضرحة، يتسارع أطفال الدوار لاخذها فيما بعد. ولايعرف سكان الدوار سوى القليل عن الاولياء دفيني الاضرحة اذاما استثنينا أسماءهم، أي على عكس الاضرحة الشرقاوية التي تكون معروفة لديهم بصورة جيدة. ويخرج هؤلاء الاولياء في بعض المناسبات من طي النسيان، عندما ينسب إليهم، مثلا أنهم كانوا السبب في احداث أمور خارقة، أو الهموا بعض الأفراد رؤى غير عادية أو أمروهم بالقيام ببعض الاعمال. وربما حصلت استثناءات في هذا الباب، فقد أدرك أحد هذه الاضرحة شأوا عظيما، عندما قام أخ لقائد سابق باعادة بناء الضريح الذي يوجد بالقرب من الاراضي التي يمتلكها، وشجع الناس على القيام بزيارة الضريح ووضع الهدايا فيه. ثم عمل على اقناع قبيلة السماعلية بزيارة الضريح في كل خريف، وهم في طريقهم لحضور موسم سيدي امحمد الشرقي. وقد بدأ دواران من القبيلة يقدمان، نتيجة لذلك، نصيبا من الحبوب بعد الانتهاء من الحصاد، ظانين أن الضريح يضم رفات أحد الاولياء الشرقاويين «المنسيين». وينسب القبليون وجود علاقة القرابة بين الولي المنسي والصلحاء الشرقاويين، إلى العناية الفائقة التي أظهرها أخ القائد في شأن الولي.

وعلى الرغم من ارتباط كل دوار بضريح من الاضرحة، فانه لايوجد تناسب بين عدد الاضرحة وعدد الدواوير، اذ يفوق مجموع الاضرحة عدد الدواوير بنسبة كبيرة، مما يسمح بتغيير حدود اشعاع الاضرحة وانتماءات الدواوير إليها. وإذا ما حولنا ذلك إلى أرقام، يوجد في السهول الواقعة شمال أبي الجعد، حوالي 89 ضريحا، أو بعبارة أخرى يوجد ضريح في كل 6 كلم^2، أو ضريح لكل 150 فردا في المتوسط. وتشكل اضرحة الاولياء المنتشرة في البوادي المغربية هيكلا يرمز بكيفيه ملموسة إلى مظاهر من التنظيم الاجتماعي، كالتي تظهر مثلا عندما تقع تغيرات في تكوين الفرق القبلية. ويحافظ كل دوار على علاقة «عهد» مع ولي من الاولياء المرموقين كسيدي امحمد الشرقي مثلا، إلى جانب العلاقة السالفة مع الولي دفين الضريح المحلي. ويقدم أفراد الدوار الهدايا والقرابين بكيفية جماعية إلى أحفاد الولي المعروفين باسم «الزوار»، والذين يعتقد أنهم يشكلون حلقة وصل بين أفراد الدوار والولي الرئيسي. وسأعود إلى تفصيل ذلك في الفصل السادس.

وتنتمي كل أسرة أو خيمة في البادية إلى دوار واحد فقط، شأنها شأن الأسر في المدينة التي تنتمي إلى درب واحد في وقت واحد. ولايشكل رفض أسرة من أسر الدوار المساهمة في الالتزامات الجماعية للدوار أو عدم قدرتها على القيام بذلك، دليلا على انفصال الاسرة عن الدوار، حتى وان كان امتناعها ذلك يؤثر بكيفية عامة على قدرة الأسرة، في فرض كلمتها أو رأيها في الشؤون العامة للدوار. ومن المحتمل أن تقرر أسرة في حالة انفصالها عن الدوار، انشاء دوار خاص بأفرادها. وتعبر الاسرة عن انفصالها بكيفية ملموسة، حينما ترتبط بولي اخر في إطار الدوار الجديد وتبني مسجدا خاصا بها أو تحقق مظاهر أخرى تعبر عن الهوية الجماعية. وهناك وسيلة اجرائية تمكن من معرفة التقسيمات القبلية والدواوير المكونة للفرق القبلية، وهي مراقبة سلوك القبليين أثناء موسم سيدي امحمد الشرقي، حيث يعتبر السلوك الجماعي في الموسم بمثابة اعلان للعموم عن التقسيمات الاجتماعية المحدثة. ويمكن التوصل إلى ذلك بمراقبة ترتيب الخيام والطريقة التي يتم بها تجمع الفرسان في لعب البارود أو «التحراك» (التحراك عبارة عن لعب جماعي يشارك فيه عدد من الفرسان، يحاولون الركض في صف واحد واخراج الطلقات النارية دفعة واحدة في نهاية المطاف)، وغالبا مايتخلل التحراك تنافس قوي بين الفرق القبلية، بل ولربما أدى التنافس فيه إلى خلق تحالفات جديدة ورسم حدود اجتماعية أخرى.

التقسيمات القبليـة والاحـلاف

تعتبر هوية الفرق القبلية أكثر ثباتا واستقرارا عبر الزمن من هوية الدواوير. ويرجع هذا الاستقرار جزئيا إلى كل من إدارة الحماية الفرنسية والحكومة المغربية بعد الاستقلال، اللتين أضفتا صبغة إدارية على تقسيمات الفرق القبلية (التي تعتبر نفسها تشكل قبائل) وما يرتبط بها من حقوق جماعية والتزامات. وتتضمن هذه الالتزامات والحقوق، من بين ماتتضمن، الحقوق في المراعي الجماعية والاذن في حركة الانتجاع واداء الضرائب وغيرها من الواجبات الادارية المفروضة على القبائل. وقد قامت إدارة الحماية بتقليص حدود المناورة السياسة للقبائل وتجميدها، وذلك باعترافها الرسمي بالوحدات المتفرعة عن القبائل. غير أن هذا التجميد لم يمنع من بقاء مرونة كبيرة في الكيفية التي تؤول بها الحقوق في المراعي والالتزامات الواجبة على كل فرقة أو في الكيفية التي توزع بها تلك الالتزامات، فيما بين الفرق أو التي تدافع بها عن حقوقها. وفي فترة ما قبل الحماية، كانت الفرق القبلية تقوم أيضا بوظيفة الدفاع عن كل المنضوين تحت الفرقة وما زالت توجد إلى اليوم بقايا تحصينات دفاعية في سهل تادلة العليا تعرف بـ «الدشر»، يقع أغلبها في المناطق المرتفعة. وقد كانت هذه

التحصينات تصلح كأماكن يحتمي بها أفراد الفرقة ويدافعون عن أنفسهم ومواشيهم انطلاقا منها. ولايوجد نظير هذه التحصينات في المستوى الأدنى للدوار أو في المستوى الأعلى للقبيلة.

تعتبر ترتيبات الرعي أحسن دليل على المرونة التي تؤثر بها العلاقات بين الفرق القبلية. فكما أكد لنا أحد المخبرين من قبيلة بني بتاو — التي تعتبر واحدة من أكثر القبائل حفاظا على اسلوب المعاش التقليدي — ان أهم عامل في ترتيبات الرعي، هو أن يكون الطرفان المتعاقدان «معروفين» بعضهم بالنسبة للبعض الاخر، وأن تكون الثقة متبادلة بينهما. اذ أن هذا العامل المتمثل في الثقة، يعتبر أكثر أهمية من الاعتبارات المجردة للتقسيمات القبلية والولاءات المترتبة عنها. وتخلق الثقة بتوافر عدد من العوامل كعلاقة القرابة الدموية عبر خط النسب الابوي وارتباط الطرفين بزاوية واحدة، كالزواية الشرقاوية أو وجود أحلاف بينهما كحلف «الطاطة» (انظر تفصيل ذلك فيما بعد) وغيرها من اتفاقيات التعاون. فهذه العوامل اذا ما تضافرت كافية لخلق الثقة وتطويرها.

لم تكن ترتيبات الرعي منحصرة فقط في الاتفاقات القائمة بين المجموعات، بل كان أيضا باستطاعة الأفراد من أرباب المواشي عقد مثل هذه الترتيبات فيما بينهم. ولم يكن من الضروري أن ينتمي الافراد المتعاقدون لنفس الفرقة القبلية أو حتى لنفس القبيلة. لقد استعملنا هنا عن قصد صيغة الماضي، حتى نشير إلى التراجع الحاصل في أعداد الماشية في المنطقة والتخلي التدريجي عن الانتجاع منذ الحرب العالمية الثانية. اذ أن الانتجاع في الوقت الراهن، محدود فقط في بعض التنقلات الفصلية الموافق عليها مسبقا من طرف الادارة، والتي لاتتعدى التنقل في حدود الفرق القبلية المتجاورة، ولايختلف نمط اتجاهاتها الابنسبة ضئيلة بين سنة وأخرى. لم تكن ترتيبات الرعي هاته تتبع في تنظيمها حدود البنية الرسمية للقبيلة التي ترسمها قرابة خط النسب الابوي التي تجمع الفرق المكونة للقبيلة، على الرغم من المحاولات التي قامت بها إدارة الحماية في تشجيع هذا الصنف من التصور للعلاقات القائمة داخل القبيلة. وقد دافع بعض الاداريين الفرنسيين في العشرينات من هذا القرن، عن فكرة وجود ترتيبات رعي تقليدية واسعة النطاق، تشمل قبائل متعددة في وقت واحد. الا أن هؤلاء لم يدعموا ادعاءهم بأمثلة محددة ودقيقة. وفي نفس الوقت، كانوا يرون في الاصناف الاخرى من ترتيبات الرعي، ترتيبات محدثة واضافات غير مشروعة. الأأننا نجد أيضا اراء أخرى، تخالف هذه الادعاءات، تبناها اداريون فرنسيون آخرون. فحسب تقارير أحد المراقبين المدنيين، كان مستقرا في أبي الجعد في نفس الفترة تقريبا، يظهر أن ترتيبات الرعي

بين الأفراد والدواوير كانت موجودة أيضا بصورة تقليدية مماثلة. وقد اعتمد المراقب المدني على معلومات اثنوغرافية جمعت في فترة سابقة[18]

يمكن اعتبار الحدود إلي رسمتها سلطات الحماية الفرنسية، أثناء تقسيمها للفرق القبلية وادماجها للوحدات الصغرى ضمن الوحدات الكبرى، تقديما لمبادىء الانقسامية بكيفية أكثر كمالا، في عدد من الأوجه، من التصورات التي يستخدمها القبليون في فهم تنظيمهم الاجتماعي. فافتراض الفرنسيين أن ترتيبات الرعي كانت تتم بين المجموعات الكبرى فقط، يعود الى التصور الشعبي الفرنسي للكيفية التي يجب أن يتصرف بها القبليون (ومما لاشك فيه، أن بعض القبائل تصرفت بنفس السلوك). وعلى أي كانت لهذا الافتراض نتائج ملموسة، ظهرت على الخصوص في ضبط القبائل اداريا وما منحه ذلك الضبط من امتيازات لادارة الحماية. فعلى سبيل المثال، كانت حركة الانتجاع محددة بكيفية بيروقراطية، أي عندما يتحرك القطيع من مكان لاخر، معناه أنه ينتقل من منطقة ادارية لأخرى. كما كان حل المشاكل المترتبة عن الانتجاع أمرا معتقدا، حيث كان على المراكز الادارية المحلية (الفرنسية) الاتصال ببعضها البعض بكيفية غير مباشرة عبر التسلسل الاداري. وقد كان الاتصال عسيرا على الخصوص في منطقة أبي الجعد وضواحيها، حيث كانت ضواحي أبي الجعد تتبع للحكم الاداري المدني منذ سنة 1931، بينما كانت المناطق الجبلية الواقعة شرق أبي الجعد تخضع للادارة العسكرية، وهذه المناطق الاخيرة كانت تستعملها قبائل المنطقة كمراعي تقليدية تنتجع إليها سنويا. وقد حدث مرة أن اقترح أحد الضباط الاداريين، منع كل حركات الانتجاع في المنطقة، حتى يتم حل المشاكل الادارية المترتبة عن النجعة، وعزل القبائل العربية عن القبائل البربرية ومنع الاتصال بينها. وقد أجاب المراقب المدني، المقيم انذاك في أبي الجعد على هذا الاقتراح، بأن اصدار مثل هذا المنع، سيحدث حتما كارثة اقتصادية بالنسبة لقبائل المنطقة، التي يعتمد اقتصادها كلية على التكامل الايكولوجي بين المناطق التي تعيش فيها والمناطق الجبلية التي ترتحل إليها.

(18 B. 1331, 4 July 1935
يدعي المخبرون وجود مرونة أكبر بالنسبة لفترة ما قبل الحماية، على الرغم من تكرار وقوع النزاعات بين القبائل بصورة أكبر. أما بالنسبة لمسودات المراسلات المتعلقة بتلك الفترة، فتشير فقط الى القبائل والفرق القبلية. وهذا أمر طبيعي ومتوقع، مادامت تلك المراسلات تتعلق بتدخل المخزن في الشؤون القبلية.
من مجموعة S : رسالة من علي المسفيوي الى سيدي عمر الشرقاوي مؤرخة ب 25 محرم 17/1299 دجنبر 1881؛ ورسالة من ادريس بن عمر الى سيدي العربي مؤرخة في شعبان 1311 / يبراير 1894.
من مجموعة E، رسالة من السلطان مولاي عبد العزيز الى سيدي الحاج الحسن مؤرخة ب 25 شوال 1320 / 25 يناير 1903.

ترتبط ترتيبات الرعي بعدد من العوامل الاقتصادية والسياسية. فمثلا، تفضل قبيلة السماعلة التعامل مع فرق قبلية من زيان، وهذا التفضيل يرجع في جانب منه، إلى كون الانتجاع البعيد المدى يتطلب توافر عدد من الرجال الاقوياء الفعالين، وفي جانب آخر، إلى كون منطقة زيان منطقة معادية بالنسبة لقبيلة السماعلة. وعلى خلاف ذلك تفضل بعض الاسر (أوالخيمات) من قبيلة السماعلة التعامل فرديا مع نظيرات لها في كل من قبيلتي ورديغة وبني خيران، اللتين تقعان إلى الغرب من قبيلة السماعلة. وهذه القبائل الثلاث تحتل مناطق ايكولوجية متكاملة، اذ قد يملك رب قطيع من الماشية الحق في اراض رعوية تصلح للرعي في السنوات المطيرة، بينما يملك اخر الحق في اراض تلائم سنوات الجفاف. وتختلف ترتيبات الرعي تبعا لحصيلة مايوجد من علاقات معقدة بين الطرفين المتعاقدين، اذ قد يشمل الترتيب تبادل المعونة بينهما أو تادية مقابل مادي أو عيني يتمثل عادة في عدد من رؤوس الماشية مقابل التمتع بحق الرعي.[19]

وتختلف أيضا الشكليات المصاحبة لهذا الصنف من الترتيبات بصورة كبيرة. فالشخصان اللذان يقيمان فيما بينهما ترتيبا من هذا القبيل، يسمي كل منهما الاخر في بعض الحلات بـ «الصاحب»، حتى وان لم يكونا ينتميان لنفس القبيلة. وتصلح هذه التسمية للدلالة ايضا على الدواوير التي تدخل في ترتيبات مماثلة. ومن الاختلافات في الاصطلاح التي نجدها في المنطقة، أن بني عيسى وأولاد حلو (من بني بتاو) اللتين تدخلان في ترتيبات رعي، يصطلحان على تسمية العلاقة الموجودة بينهما بـ «الخوا» (الاخوة). وتشارك هاتان الفرقتان، كغيرها من فرق بني بتاو،في أراض رعوية جماعية واحدة، الأنهما تتميزان عن الفرق الأخرى بالتعاون في الرعي وتعاضدهما في النزاعات التي قد تحدث بين الفرق المكونة للقبيلة. ويرجع تاريخ هذا التعاون إلى عقود عديدة خلت. وعلى أي، فلم تتضمن العلاقة بينهما القيام بطقس معين أو عقد تحالف رسمي بينهما. ويفسر اعضاء الفرقتين علاقة الخوا الموجودة بين الفرقتين، بأنها تضمنت تبادل المساعدة في المصالح المشتركة بينهما وذلك منذ مدة طويلة من الزمن. والملاحظ، أنه لايوجد نظير لمثل هذا التعاون بين الفرق الاخرى لبني بتاو، كما لاتوجد أية ذكرى أو تسجيل لذلك.

كانت الفرق القبلية والدواوير التي تتبادل المعونة فيما بينها، ترمز إلى تلك العلاقة، في فترة ماقبل الحماية، بطقس تعاقدي يعرف باسم «الطاطة». وهذا النوع من الاحلاف،

19) B. 1331, 4 July 1935;
بوحان (1935) ص : 74 - 78

يوجد بأشكال، متعددة في نواح مختلفة من المغرب[20]. أما في سهل تادلة العليا، فقد كانت الطاطة تقام عادة بين الدواوير والفرق القبلية من قبائل مختلفة، وهذا لايمنع من أننا سجلنا وجود الطاطة أيضا على مستوى القبائل. يتفق الطرفان المرتبطان بحلف الطاطة، على التخلي عن محاربة بعضهما البعض بصورة عامة، وعن الاغارة المتبادلة، كما يتفقان على تقديم المساعدة للطرف الاخر، إذا ماتعرض لأي تهديد خارجي. ويفسر المخبرون هذا الصنف من الاحلاف، بأنه يشبه كثيرا أخوة الرضاع، باستثناء امكانية تبادل الزيجات بين الطرفين المتعاقدين[21]، غير أنه لم يكن باستطاعة المخبرين التدقيق في الكيفية التي كان الحلف يعمل بها، وذلك لتقادم الاحداث وعسر استحضار تفصيلاتها بدقة. ومن المفروض، مبدئيا، أن يعامل أفراد الطرفين المرتبطين بحلف الطاطة بعضهم البعض كاخوة. وقد سبق أن أشرنا، إلى بعض الاحداث الطارئة التي تجعل من الممكن بالفعل تأويل الالتزامات المنبثقة عن الطاطة بصور مختلفة.

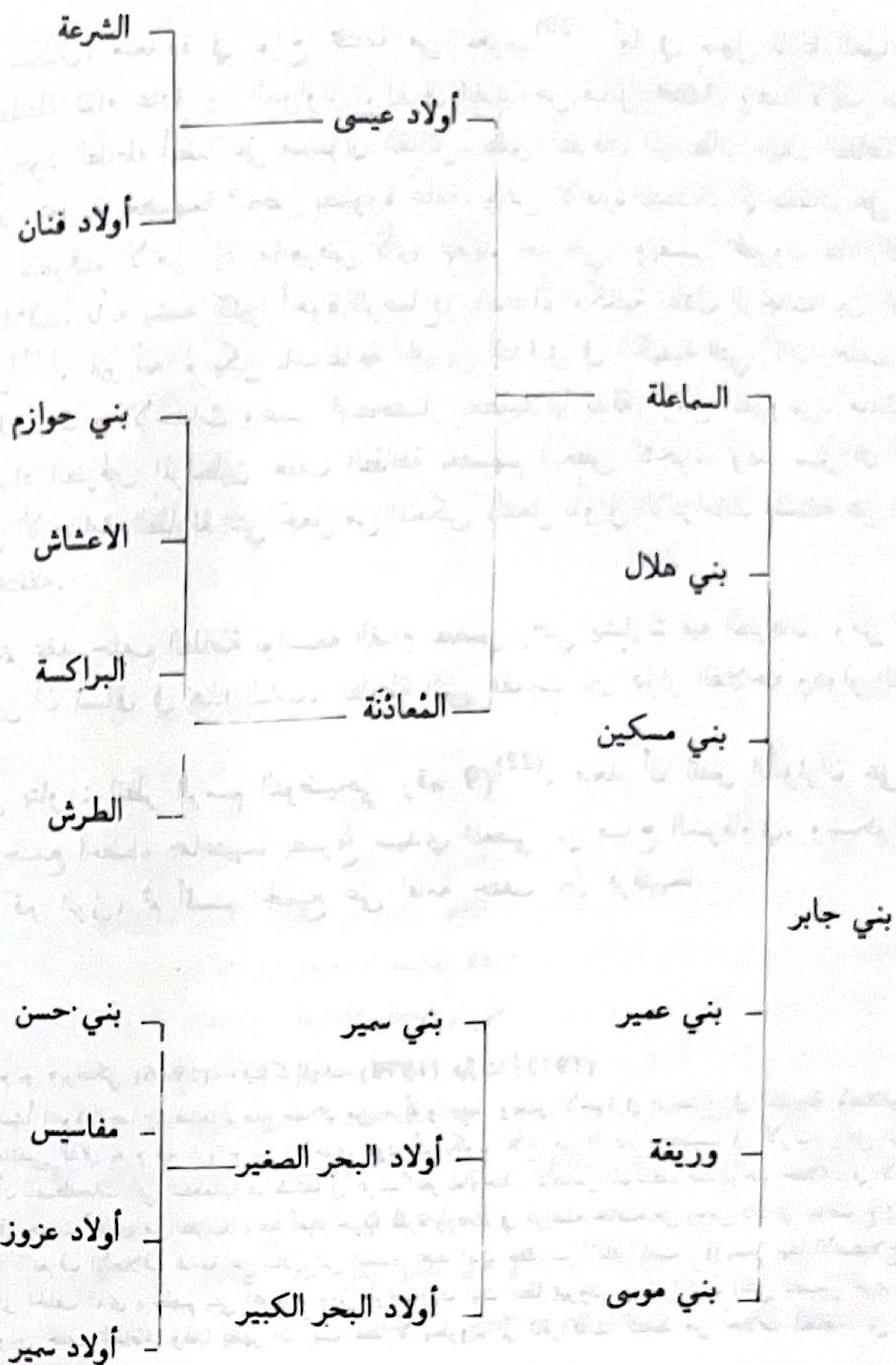
يتم عقد حلف الطاطة بواسطة القيام بطقس رسمي يشارك فيه الطرفان. ومن الامثلة التي يمكن أن تساق في هذا الباب، الطاطة التي عقدت بين دوار الفلالحة ودوار العبابسة

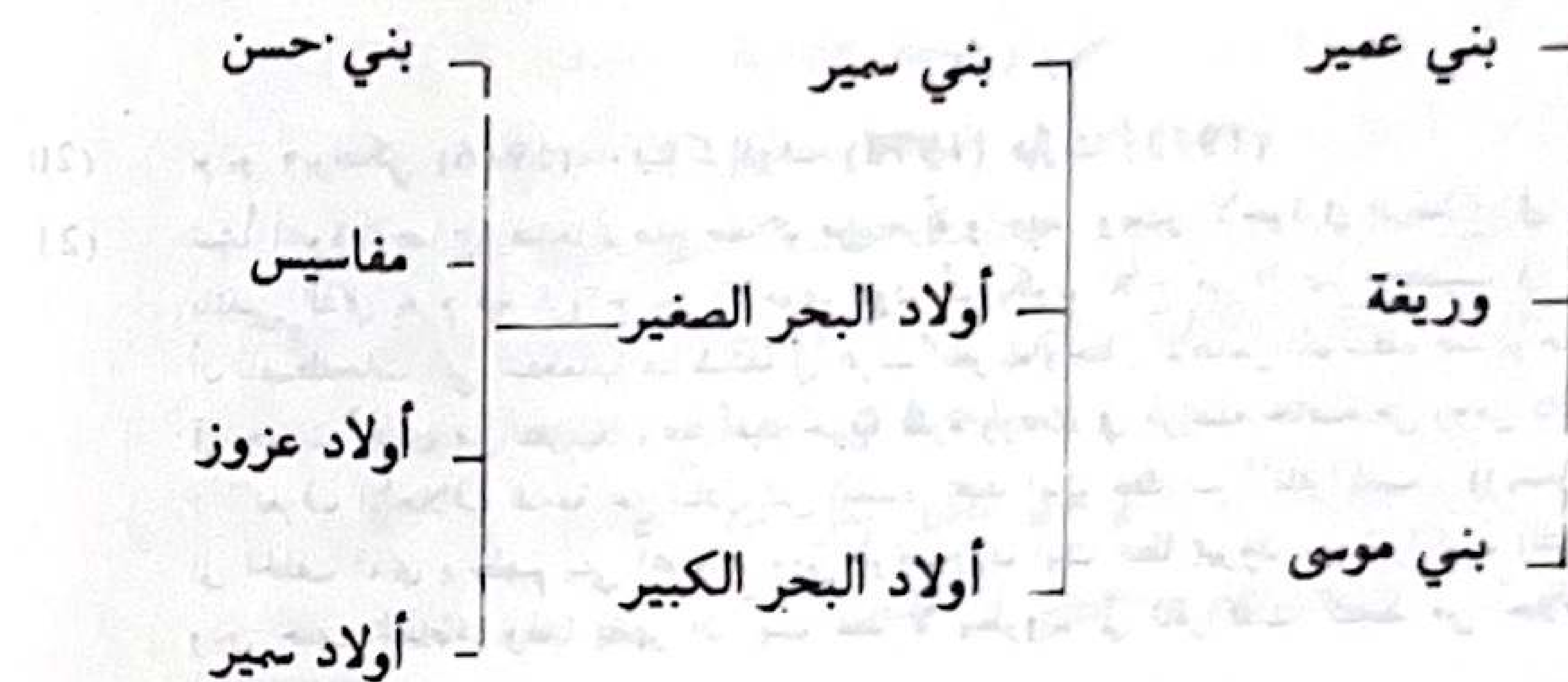
(من بني بتاو : انظر الرسم التوضيحي رقم 9)[22]، فبعد أن اتفق الدُّواران على عقد الحلف،اجتمع أعضاء جماعتيهما بضريح سيدي المعطي بن صالح الشرقاوي، وشبكوا ايديهم حول قبر الولي، ثم أقسم الجميع على اقامة حلف بين فرقتيهما.

20) بونيو وبوسكي (1946)، وفينوكرادوف (1973) هارت (1973)

21) تنشأ أخوة الرضاع، عندما يرضع طفلان من امرأة واحدة. وتعتبر الأخوة في الرضاع، في الشريعة الاسلامية، أخوة بالمعنى الذي يحرم فيه الزواج بين الاخوة، دون أن يكون للأخ من الرضاع نصيب في الارث. وعلى الرغم من أن المصطلحات التي استعملتها هنا شائعة في غرب المغرب وجبال الأطلس المتوسط، فقد يوجد اختلاف في الاصطلاح في جهات أخرى من المغرب. وهنا أعيد حرفيا فقرة وردت في مراسلة خاصة من روس دان في الموضوع (1974) : ''تعرف الأحلاف الناتجة عن تبادل لبن النساء. عند آيت عطا ب ''تافراكنت'' (ويشار بهذا الاصطلاح خاصة الى الحلف الذي يربطهم ببني أمحمد). ومن الواضح ان آيت عطا يميزون بين تفراكنت (التي تتضمن تحريم الزواج) وبين حلف الطاطة. ولهذا يظهر ان آيت عطا لا ينظرون الى تافراكنت كنمط من أحلاف الطاطة، بل يعتبرونه نمطا مخالفا''

22) هناك طريقتان يمكن أن يفسر بهما هذا الوضع الشاذ والخلط في مستويات التنظيم القبلي. فلربما خلال السنوات التي مرت على عقد الحلف انتقلت بعض الفرق القبلية، اما صعودا أو نزولا، ما بين مستوى الدوار ومستوى الفرقة، وذلك بسبب التحالفات الداخلية في التنظيم القبلي. كما يمكن من جهة أخرى، وبنفس القدر من الاحتمال، ان هذه الترتيبات لن تكون ذات معنى الا في الاطار الجيوبوليتيكي للفرق القبلية المعنية وعدد الأفراد المكونين لها. اما أفراد هاته الفرق القبلية، فلا يرون أي شيء غير عادي في ذلك. ولا يخوض في الحديث، بكيفية صريحة، عن هذه التغيرات في مستويات التنظيم القبلي، الا أولئك ''الكبار'' الذين يتعاملون مع الادارة الحكومية.





الرسم البياني رقم 8
قبائل سهل تادلة كما هي في صيغة النخبة من رجال القبائل.

وقد عقدت فرقة أولاد خلو (فرقة من بني بتاو) حلف الطاطة بطريقة مخالفة للاولى. اذ سبق لها أن عقدت ثلاثة أحلاف مع ثلاث فرق قبلية؛ اثنتان منها مجاورتان لها في المجال وهما: فرقة أولاد عياد (من قبيلة بني زرطل العربية) وفرقة آيت بوحدو (تنتمي لقبيلة بربرية)، والثالث مع فرقة بعيدة عنها في المجال وهي فرقة جريات (في منطقة السراغنة). وقد تم عقد حلف منها في اجتماع ضم اعضاء جماعتي الفرقتين على مائدة واحدة. وبعد أن تناول الجميع طعاما مشتركا، وضع اعضاء كل جماعة فردة من «بلاغيم» (احذيتهم) في كومة على حدة، بعد ذلك تطوع أحد الحاضرين وحاول تكوين أزواج من كل الاحذية الموجودة في الكومتين وذلك بكيفية اعتباطية، واستمر في محاولته إلى أن حصل في النهاية على أزواج مكونة من بلاغي الجماعتين. وبعد الانتهاء من هذه العمية، أصبحت الفرقتان مرتبطتين بحلف الطاطة. أما الافراد الذين كونت أحذيتهم أزواجا متكاملة، فإنهم سيصبحون فيما بعد وسائط في التعامل بين الفرقتين. وفي حالة ثانية تم عقد حلف الطاطة على شكل التالي: فبعد انتهاء اعضاء جماعتي الفرقتين من تناول الطعام المشترك، قامت النسوة المرضعات من كل فرقة بارضاع أطفال الفرقة الاخرى، بعد ذلك تناول الجميع كسكسا وضع فيه شيء من لبن النسوة المرضعات من الفرقتين معا[23].

ومن المعتقدات السائدة، أن خرق حلف الطاطة بعد ابرامه في الطقس التعاقدي، يؤدي إلى انزال عقاب غيبي بأولئك الذين يقدمون على خرقه بقيامهم ببعض الاعمال التي ينهى عنها الحلف كالسرقة أو الاغارة مثلا. ومن الملاحظ، أنه لم يتم عقد أحلاف الطاطة منذ أن استولى الفرنسيون على المغرب وقيامهم بعملية «تهدئة» القبائل، وكما علق على ذلك أحد القبليين: «كلنا اليوم في حلف طاطة مع المخزن». والملاحظ أيضا، أنه مازال الناس يعترفون بأحلاف الطاطة التي عقدت في الماضي، وما يزال مصطلح الطاطة يستعمل بصورة مجازية. ومن الامثلة الدالة في هذا الباب، أن يسأل رجل قبلي أحد التجار البجعديين أن يبيع له بسعر الطاطة، اذا ماكان التاجر البجعدي من فرقة قبلية كان لها في الماضي حلف طاطة مع الفرقة القبلية التي ينتمي إليها القبلي. (ويراد هنا بسعر الطاطة سعرا منخفضا).

وقد اتضح لنا من استجواباتنا، أن معرفة القبليين بأحلاف الطاطة السالفة محدودة. فأي فرد من أفراد القبيلة لايعرف سوى أحلاف الطاطة التي أبرمتها فرقته في الماضي، وبالتالي

23) لم يكن باستطاعة المخبرين أن يحسموا فيما اذا كانت تحالفات الطاطة يدخل فيها تحريم الزواج بين الفرق المرتبطة بهذا الصنف من الأحلاف.

فان الاحلاف التي عقدتها الفرق الاخرى غير معروفة لديه. اذ من الواضح، أن حلف الضاطة لايعني الا الاطراف المرتبطة بالحلف. وهكذا لايمكن للفرقة القبلية أن تطلب المساعدة الامن الفرقة الحليفة لها، ولايمكنها مثلا أن تطلب المساعدة من فرقة ثالثة تدخل في حلف ضاطة مع الفرقة الحليفة لها.

أدلــة من الماضـــي

من بين العوامل التي أثرت في التنظيم القبلي، عامل التحولات الاقتصادية والسياسة التي عرفها المغرب خلال الستين سنة الاخيرة، الذي يمكن البرهنة على دوره البالغ في ذلك التنظيم. ذلك أن التنظيم القبلي الذي يرسم اعتمادا على الكتابات الاثنوغرافية وعلى مابقي عالقا في ذاكرة الأفراد، يختلف عن التنظيم الذي كان موجودا قبل الحماية اختلافا كبيرا. اذ مما لاشك فيه، أن تحولات جذرية وقعت منذ ذلك التاريخ. فعند اقرار نظام الحماية، عمل التدخل الحكومي في شؤون القبائل على التقليل من النزاعات التي كانت تقوم بين الفرق القبلية. وحتى النزاعات القليلة التي قامت في عهد الحماية وتقوم اليوم وغيرها من القضايا التي اعتادت القبائل حلها بنفسها أو بواسطة تدخل الصلحاء والاولياء، أصبح التدخل الحكومي فيها أمرا لامفر منه. وأصبح القبليون، في ظل الظروف الحالية، يتمتعون بمرونة أكبر في عقد الاحلاف والوفاء بها. ومع هذا تدفعنا كل الشواهد والادلة المتوفرة لدينا بوجود استمرارية في الفرضيات الاساسية التي يقيمها الناس حول تنظيمهم الاجتماعي، أكثر مما تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود قطيعة فجائية وواضحة في تلك الفرضيات بين الماضي والحاضر.

توفرت لدينا، بالنسبة للتنظيم الاجتماعي في سهل تادلة العليا في فترة ما قبل الحماية، دلائل مهمة — حتى وان طبعها التبعثر — تضاف إلى الادلة التي سقناها سلفا. ومن هذه الادلة، ما ورد في اليوميات السياسية للفرق العسكرية الفرنسية التي نفذت احتلال غرب المغرب (Journal politique des troupes d'occupation du Maroc Occidental) في مطلع هذا القرن، والتي قامت بجمع معطياتها، وحدة المخابرات التابعة لها. وقامت هذه الوحدة بتغطية أحداث الفترة الممتدة من 1908 إلى 1912. أما عن فحوى هذه التقارير فيما يتعلق بالتنظيم القبلي، فيميل إلى تأكيد الوصف الذي نقدمه عنه هنا. ومن المستغرب، أن القبائل والفرق المتفرعة عنها لم تصبح مقسمة ومحددة بكيفية دقيقة الا بعد أن تم وضع الجهاز الاداري الفرنسي وترسيخه في المنطقة. اذ بعد هذا الحدث فقط، غدت أنماط الاحلاف واحتمال قيامها بين الفرق القبلية تساير بشكل مثير للانتباه الفرضيات التي تضمنها التقسيم الاداري الذي وضعه الفرنسيون للبوادي المغربية.

ويمكن اعتبار الاسلوب الذي نهجته قبائل سهل تادلة العليا في مقاومة الاحتلال الفرنسي على صلة بما نريد اثباته في هذا الباب، اذ يدل ذلك الاسلوب على مرونة في آلية تكوين الاحلاف بين الفرق القبلية. فعلى سبيل المثال، قام الشيخ محا العطاوي[24] في صيف سنة 1910 بتعبئة عدد من رجال قبائل سهل تادلة العليا بغية الاغارة على قبائل الشاوية التي عجزت عن مقاومة الاحتلال الفرنسي. وقد التحق بصفوف الشيخ محا، في البداية، عدد يتراوح ما بين ألفين وثلاثة آلاف من المشاة وخمسمائة من الخيالة، معظمهم من قبائل بني عمير وآيت الربع وفرق أخرى من قبيلة بني مسكين. وتتمثل الطريقة التي سلكها الشيخ في تعبئة رجال قبائل المنطقة، في تنقله من دوار إلى آخر مصحوبا برجاله وأتباعه، وأثناء توقفه في الدوار، يطلب من رجاله «المساهمة» في الجهاد الذي ينوي القيام به واعداً إياهم بنصيب من الغنائم ان هم استجابوا لطلبه ومهددا بحجز مواشيهم وما يتوافرون عليه من حبوب ان هم رفضوا أو تلكأوا في الاستجابة[25]. ولم يتوفر لدينا أي دليل يشير إلى شبكة القرابة عبر خط النسب الابوي التي ارتبطت بها الفرق التي ساهمت في حركة الشيخ محا العطاوي، أو إلى تأثير تلك الشبكة على سير العمليات التي قام بها.

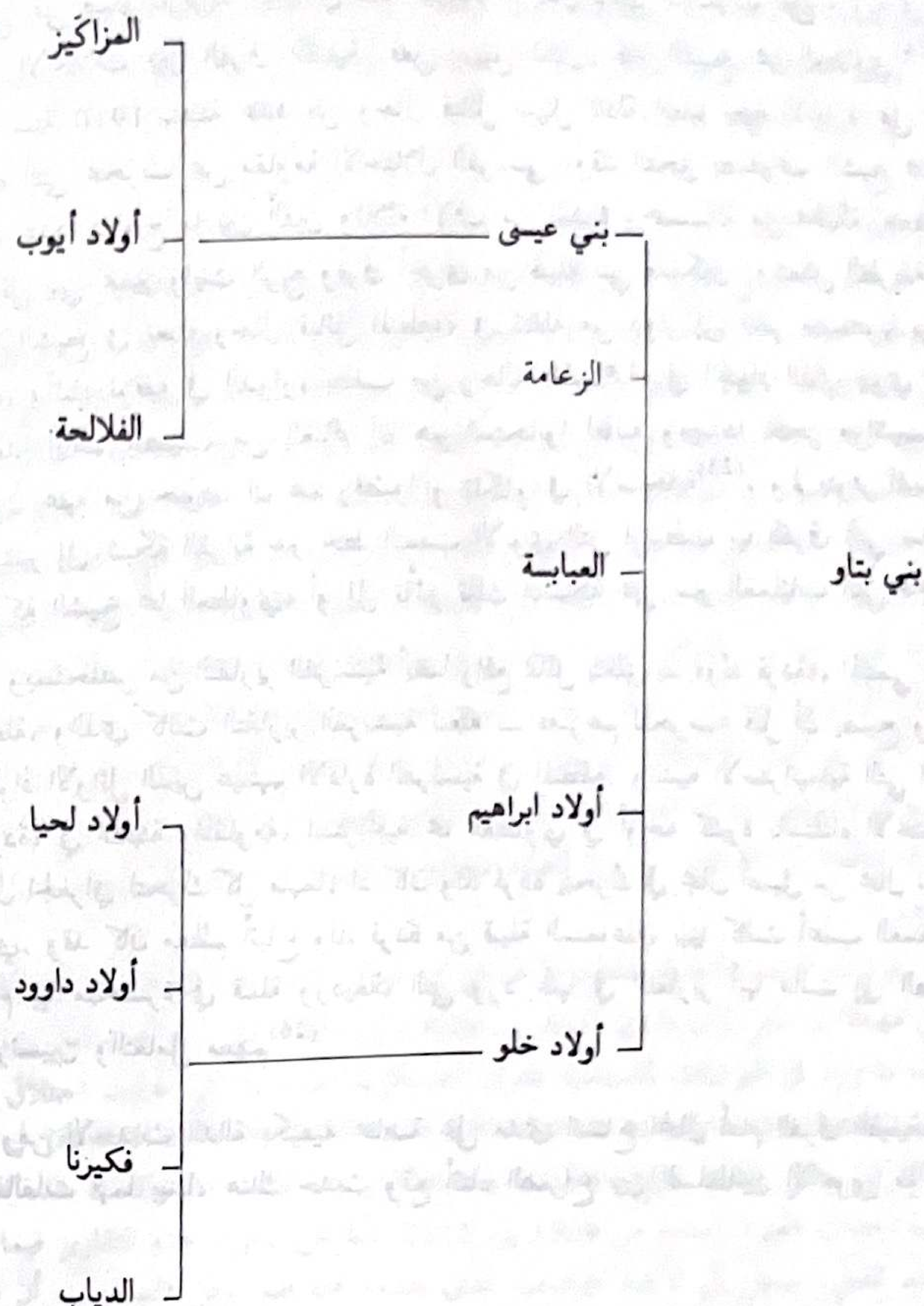
ويستخلص من التقارير الفرنسية أيضا واقع مماثل يتعلق بـ «ولد قردة»، المنتمي لقبيلة السماعلة، والذي كانت التقارير الفرنسية تنعته بـ «متزعم للحرب» قبل أن يصبح واحدا من القواد الاوائل الذين عينتهم الادارة الفرنسية في المنطقة. وتشبه الاستراتيجية التي اتبعها ولد قردة، في التعبئة والمقاومة، استراتجية محا العطاوي في أوجه كثيرة باستثناء الاختلاف في المجال الجغرافي لتحرك كل منهما، اذ كان ولد قردة يتحرك في مجال أضيق من مجال نظيرة العطاوي. وقد كان معظم أتباع ولد قردة من قبيلة السماعلة، بينما كانت أغلب العمليات التي قام بها منحصرة في قبيلة ورديغة، التي ورد عنها في التقارير أنها مالت إلى الصلح مع الفرنسيين والتعامل معهم[26].

ومن الاحداث الدالة بكيفية خاصة على مدى اتساع المجال أمام الفرق القبلية، في اقامة تحالفات فيما بينها، هناك حدث وقع أثناء الصراع بين السلطانين الاخوين مولاي

24) يدل اسم هذا الشخص على أن أصله من قبيلة آيت عطا، وكما هو معلوم، قبيلة آيت عطا، تشمل عدة فرق قبلية تستوطن الأطلس الكبير الى الجنوب من بني ملال. ولم يستطع كل من هارت (في مراسلة خاصة) وكيلنز (في مراسلة خاصة) أن يتعرفا على هوية هذا الشخص بدقة، على الرغم من اهتمامهما المكثف بآيت عطا ودراساتهما عنها.

25) غشت 1910 JP

26) شتنبر — دجنبر 1910 (JP) 1910



الرسم البياني رقم 9

قبيلة بني بتاو (المعلومات مستقاة من دوار أولاد لحيا سنة 1970)

عبد العزيز ومولاي عبد الحفيظ، ذلك الصراع الذي بدأ كما هو معلوم، سنة 1907. وقد اندلعت في نفس الفترة مواجهة حادة بين مؤيدي السلطانين من قبيلتي بني زمور والسماعلية، اسفرت عن عدد كبير من القتلى. ولم تحدد التقارير الفرنسية أسباب المواجهة بالعامل السياسي ــ الذي يعني انذاك الصراع بين السلطانين ــ فقط، ولكن حددته أيضا بـ «أسباب غير سياسية» واصطلح عليها المقررون بـ «النزاعات المحلية العادية». وهكذا نجد الخبر حول المواجهة يرد في أحد التقارير على النحو التالي: «يستمر الان العراك بين آيت صالح (فرقة من بني زمور) وبين أولاد الكواوش (فرقة من نفس القبيلة) [حول الحق في استعمال الماء، وهو النزاع الذي استمر إلى الثلاثينات من هذا القرن]. وبما أن الفرقة الاولى تتبع لنفوذ الزاوية الشرقاوية [المؤيدة لمولاي عبد العزيز] وتظهر تعاطفها مع السلطان عبد العزيز، فان الفرقة المنافسة لم تجد من حل سوى وضع قضيتها تحت رعاية السلطان مولاي حفيظ، والتحالف مع القبيلة السماعلة المؤيدة له». وبعد مرور ثلاثة أشهر على كتابة هذا التقرير، عاد نفس المقرر ليصحح في تقرير آخر ما جاء في التقرير الاول حول تكوين الفرقتين المتنازعتين، وأورد أن الزاوية الشرقاوية[27] توصلت إلى ابرام صلح بين قبيلتي السماعلة وبني زمور، أو بعبارة أخرى «بين الزعماء المؤيدين لمولاي عبد الحفيظ ومولاي عبد العزيز في القبيلتين»[28]. وهكذا يبدو جليا أن الاحلاف بين القبائل والفرق القبلية تتبع أنماطا أكثر تعقيدا مما تسمح به ايديولوجية خط النسب الابوي وحدها.

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نركز على نقطتين رئيسيتين، أردنا أن نبين في واحدة منهما، أن التنظيم الاجتماعي، سواء تعلق بالحواضر أو البوادي، لاينبني على علاقات مرتبة بين المجموعات وانما على علاقات بين الافراد، ذلك أن المغاربة لايدركون تنظيمهم الاجتماعي من خلال علاقات بنيوية بين المجموعات، بل يقع التأكيد بالدرجة الاولى على شبكة العلاقات الفردية التي هي أساسا علاقات ثنائية. وهذا يشكل في نظرنا ابتعادا عن الفهم السوسيولوجي لمجتمع شمال افريقيا المقبول عند بعض الباحثين، خاصة فيما يتعلق منه بالعناصر التي تنعت بأنها «قبلية». وهذا مادفعنا إلى التفصيل في المعلومات الاثنوغرافية. وتشكل القبائل والفرق القبلية والدواوير والدروب والمجموعات السلالية وغيرها شبكة من العلاقات يرتبط بها الافراد فيما بينهم. أما العنصر الثابت في هذا الصنف من البنية، فهو الوسيلة التي يبرم بها الافراد علاقات فيما بينهم ويحافظون بها على تلك العلاقات. وهذه

(27) يبدو أن الفرنسيين، الذين فهموا خطأ مفهوم البركة أو لم يفهموه اطلاقا، ساندوا واحدا من الوليين المتنازعين على الزاوية واعترفوا به مقدما وحيدا على الزاوية في تلك الفترة.

28 يناير 1910 (JP)

الوسيلة متضمنة في مفهوم «القرابة»، الذي يصف المغاربة من خلاله هذا الصنف من العلاقات.

أما النقطة الثانية، فقد أوضحنا فيها الثبات (الاستمرار) النسبي عبر الزمن للمفهوم الضمني للبنية الاجتماعية (على الاقل خلال المائة سنة الاخيرة التي تهمنا في البحث). الا أننا مع تأكيدنا هذا، فإننا لا نقترح هنا صيغة ميتافيزقية ثابتة لاتتغير حول البنية الاجتماعية، بل نريد أن نؤكد، بكيفية خاصة، أن خاصية المرونة التي يتمتع بها هذا الصنف من البنية الاجتماعية، مكنته من استيعاب عدد كبير من الانشطة الاجتماعية بما فيها التحولات التي واكبت اقرار نظام الحماية في المغرب. وسيبدو هذا أكثر وضوحا، عندما نترك جانبا الوصف السوسيولوجي — والذي اهتم به هذا الفصل — ونركز على المنبت (matrix) الذي تنمو فيه التعريفات الاجتماعية للواقع، والذي من خلاله تتخذ الحياة اليومية دلالتها الخاصة بالنسبة للمغاربة أنفسهم.

فهرس

كلمة المترجم 5

مقدمة الترجمة العربية 10

مدخل 16

الفصل الأول :

ـ المغرب من دخول الإسلام إلى أزمة الزوايا 27

ـ الإطار الطبيعي 27

ـ المراحل الأولى من تاريخ الإسلام في المغرب 30

ـ أزمة الزوايا وتقويمها 32

ـ المعتقدات الأساسية في بلاد البربر 36

الفصل الثاني :

- الزوايا والصلحاء في التاريخ المحلي 46
- صعود الزاوية الشرقاوية 48
- معتقدات الزوايا في القرن التاسع عشر 78

الفصل الثالث :

- أبو الجعد : المدينة والمنطقة المحيطة بها 84
- المدينة والاقتصاد القروي 84

الفصل الرابع :

- تمثل المجال من خلال البنية الاجتماعية 116
- نموذج تأسيس علاقة «قرابة» بين سكان الدّرب 123
- البنية الاجتماعية : النموذج القبلي 130
- التقسيمات القبلية والأحلاف 139

مطبعة سبو
خليل 3 (لافيليث)، زنقة 15، رقم 24،
الدار البيضاء 05 (المغرب).
هاتف 42 05 06 24

أُنجزتْ كثيرٌ من الدراسات عن الزّوايا والصلحاء في المغرب وباقي العالم العربي والإسلامي. فالكتابات التقليدية بمختلف فروعها اهتمت بمناقب الصلحاء وكراماتهم، والكتابات الكولونيالية استغلت دراسة الزوايا في إطار المشروع السياسي الاستعماري، والخطاب السلفي هاجم ظاهرة الصلحاء والزوايا كبدعة تمس جوهر العقيدة وتجانب الإسلام الصحيح. كما احتلت الكتابة عن الزوايا مكانة متميزة عند المؤرخين المغاربة المعاصرين الذين ركزوا على الدور السياسي لهذه الزوايا في تاريخ المغرب. وتعدد الاهتمام هذا يوحي بالأهمية الخاصة للزوايا والصلحاء في العالم الإسلامي وتعدد الخلفيات لهذه الظاهرة، من خلفيات دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية وحتى أدبية. ومن هُنا فإن أهمية هذا الكتاب تكمن في جانبين أساسين: أولاً في موضوعه الذي يمس قضايا حيوية في معرفة مجتمعنا العربي والإسلامي. ثانيا في طبيعة المنظور المعرفي الذي عالج به المؤلفُ الموضوع وزاوج فيه بين أدوات الأنثربولوجي والمؤرخ. وقد أعطى هذا المنظور نكهة خاصة للكتاب. فهو كتاب في التاريخ حين يؤرخ لزاوية في غرب المغرب بكل أبعادها السياسية والدينية والاجتماعية. وهو أيضا كتاب في الأنثربولوجيا بما يضمه من وصف اثنوغرافي للمنطقة. وهو فوق هذا كتابٌ نظريٌّ يحاور صاحبُه مختلِفَ مَنْ سَبقُوه في دراسة المجتمع المغربي وغيرهم ممن درسوا موضوعات مشابهة في العالمين العربي والإسلامي مستعملاً في كل هذا منحى نظرياً يوضحه منذ البداية. وقد مكن هذا المنظورُ المؤلفَ من طرح تساؤلات ذات جرأة بعيدة.

42 درهماً